LIETUVOS UNIVERSITETAS

# HUMANITARINIŲ MOKSLŲ FAKULTETO RAŠTAI

KNYGA I



# COMMENTATIONES ORDINIS PHILOLOGORUM

LIBER I

1925 — — — — — — — — — — KAUNAS

Šios knygos spausdinimo sąlygos buvo ne visai paprastos, todel atskirų darbų rašyba ir kalba paliko neištaisyta taip, kaip turėtų ir norėtų tai padaryti Fakultetas.

# TURINYS.





Prof. Vladimiras Šilkarskis

# Graikų genijaus įtaka į Europos literatūras ir filosofiją

Įžengiamoji lekcija, skaityta spalių mėn. 7 d. 1924 m.

Except the blind forces of Nature, nothing moves in this world, which is not Greek in its origin.
Sir Henry Sumner Maine.

„Išskyrus akląsias gamtos jėgas, nieko nėra pasauly, kas savo pradžia arba kilme nebūtų iš Graikų.“ Šiuose žodžiuose žinomas anglų mokslininkas Menas yra išreiškęs tiesą, kuri gal labiausiai nušviečia Europos dvasios istoriją. Mūsų civilizacijos praeitis yra tiek daug Graikų įtakoje, jog visapusis ir išsemiantis jos tyrimas visad paliks siektinas idealas, kurio visai gal niekad ir nepasieksime. Metus kad ir paviršutiniai žvilgsnį istorijon, galima konstatuoti, kad visos galingos ir daug kūrybos turinčios srovės, jau nuo dviejų su viršum tūkstančių metų trykštančios, mūsų sausažemy randasi ir plečiasi del to, kad susiduria su neišdžiūstančiu šaltiniu, pirmą kartą pasireiškusiu Graikų žemėje. Gerbiamieji tamstos, leisite, kad šioje paskaitoje drįsiu jūsų dėmesį kreipti į svarbiausius dviejų sričių raidos momentus, nes juodvi labiausiai rūpi didžiulei galvojančios žmonijos daugumai: turiu galvoje visuotinosios literatūros ir filosofijos raidą.

Pagrindinės literatūros kūrybos rūšys: epai ir lirika, tragedija ir komedija yra vadinamos Graikų žodžiais, nes graikai ne tik kad sudarė tas rūšis, bet ir paliko mums kiekvienai jų puikiausius kūrinius, kurių niekas dar nėra pralenkęs? Kas tiek galingai yra atskleidęs žmonijos buvimo tragediją, kaip Aiskylas, kas yra radęs širdingesnius ir jautresnius tonus, išreiškiančius visus žmogaus širdies virpėjimus, kaip nemirštamieji graikų lirikai, ku-

rių kūrinių tik nedaugelis skeveldrėlių tėra pasiekusios mūsų laikų? Kas galų gale giliau ir permatomiau yra įžiūrėjęs mūsų prigimties trūkumus, ir silpnumus, negu Euripidas? Čia — grožio srity žodžiuos suglaustoje ir pareikštoje formoje — kūrybos genijus pasiekia aukščiausių aukštumą, o jo lakumo išvystytos ir sutvarkytos Graikų dvasios galios ir drąsa jungiasi tarp savęs žmogaus kūriniuose, kurį ir pagonių ir krikščionių senovė yra pavadinus „dievišku"; kalbu apie visų didžiausią visų laikų bei žmonių ir menininką ir galvotoją — apie Platoną.

Platonas pareiškia save, kada politinė graikų tautos kūryba jau aiškiai pradeda smukti. Neužilgo ant Graikijos griuvėsių įsiviešpatavo pirmiausia Makedonija, paskui Roma. Ne vienam galėjo rodytis, kad nugalėtojai stengsis grąžinti nugalėtai Eladai ne vien politikos gyvenimo formos bet taip pat pasirūpins pertvarkyti savo pavyzdžiu ir jos vidaus gyvenimą, o jos dvasios lobį — pamirš. Šiandien aiškiausiai matome, kad Makedonijos laikotarpis civilizacijos istorijoje buvo didelės svarbos momentas, nes jame tegu ir laipsniais, bet už tai nesustodamas ėjo elenizacijos darbas. Omėro poemose Aleksandras Makedonietis ieškojo įkvėpimo savo ginkluotiems žygiams. Didžiausias visos Elados palikimo sistematizatorius—Aristotelis buvo jo mokytojas. Prie Aleksandro Didžiojo įpėdinių, diadokais vadinamų, svetimoje žemėje — Aleksandrijoje — atsiranda židinys, į kurį plaukia iš visur garsios, bet dar netolimos praeities tyrinėtojai. Aleksandrija, patapus graikų kultūros židiniu, šviečia visam tada žinomajam pasauliui, o jo spindulių šiluma ir šviesa yra skolinta iš Elados, ypatingai iš Atėnų. Aleksandri-

jos šviesa yra tarsi mėnulio šviesa, kurs be saulės būt palikęs tamsia formos neturinčia mase: kokia turėjo būti pirmykštė Graikų saulės šviesa, jeigu jos pasyviame atspindy dar buvo tiek šviesios galios?

Kas buvo su nugalėtojais Makedoniečiais, tas pat atsitiko ir su Romėnais. Kas gal būt įdomesnio už tą vidujinę kietos, karingos ir teise pagarsėjusios Romos atmainą, kuri įvyko, susidūrus su graikų dvasios kūriniais, gilios įtakos dariusiais. „Romėnų būde glūdėjo ta šaka, — sako, sekdamas Viliu Šlegeliu, garsus Lenkų kritikas Maurikius Mochnackis,— kad pats pirmasis jų garsaus miesto įkūrėjas nesinaudojo motinos krūtimis, bet žindo plėšriąją vilkę"! Tačiau, užteko susidurti su graikų kūryba, ir jau po kokių dviejų kartų Romos žemėj pasirodė visa garsių rašytojų eilė, besistengiančių įpūsti, tiesa, skaitlingas graikų genijaus kibirkštis, kad jos sužibėtų aiškia šviesa ir pasireikštų puikiame Romėnų tautinės literatūros židinyje:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes
intulit agresti Latio.

Horati Epistularum II, I 156-7.

Ciceronis seka graikų oratoriais, Katulas ir Oracius tobūlina Romos garsius skambesius iki nemirštamos graikų lirikos darnumo; Virgilius toliau pina omeriškas poemas, manydamas, jog negali sudaryti Augustui didesnės garbės, kaip išvedant jo protėvius iš Iliados didvyrio. Kada didysis Romos epikas žiūri į pasaulį ne vien menininko, bet ir galvotojo akimis, tai buvimo tamsumus ir paslaptis apšviečia jam „dieviškojo" Platono mokslas. Tie ra-

maus Romos dvasinio pavergimo pavyzdžiai nėra atsitiktini ir sauvalingi. Kaip toli ėjo tas pavergimas, rodos, aiškiausiai liūdyja t..s faktas, jog Cezarių soste sėdintis asmuo niekingos, tačiau nevaldomos aistros reiškėjas — Neronas — apie nieką taip godžiai nesvajojo, kaip apie tai, kad susilyginus su Jonijos vargšu giesmininku — Omėru.

Lotynų kalba, kaip valstybinė Romėnų imperijos, o paskui ir visuotinosios Bažnyčios kalba patapo dvasios anų laikų civilizuoto pasaulio įrankiu; didieji Romėnų rašytojai patapo proto, o iš dalies ir moralės srity įstatymų davėjais tų laikų pasauliui. Nereikia užmiršti, kad nemirštamos Romėnų literatūros dalys išaugo ir subrendo iš tų sėklų, kurios kadaisia buvo perkeltos iš Graikų žemės.

Iš apvaisintų dulkelių, iš Elados pakraščių Romos vėjo į pietus atneštų, išaugo visa didvyrių literatūra. Neturtinga meno literatūros krikščionių senovė apauga iš karto trapiu ir kvėpiančiu žalumu. „Kiek aš verkiau Tavo imnuose ir giesmėse maloniai skambančios Tavo Bažnyčios garsais giliai sujaudintas", sako šv. Augustinas*). Kiek žmonių galetų atkartoti šiuos žodžius, bet maža kas žino, kad tos giesmės, kurių rūšį sukūrė šv. Ambrozijus, savo forma aiškiausiai eina iš senovės Graikų lirikos.

Jei sieksime mintimi kur kas vėlyvesnius laikus, tai pastebėsime aiškų faktą, kad didžiausias katališkojo viduramžio poetas, o kartu Italijos atgimimo skelbėjas — Dantė — savo kelionėje po mistiškuosius pasaulius pasirenka vadu seną omeridą ir

*) Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter Confessiones. IX, 6.

Platoniką Virgilijų. Ir ar ne teisingai „Dieviškoji komedija“ pavadinta krikščionių Odisėja?

Meno ir mokslo atgijimas naujiems laikams beauštant prasideda tada, kada Bizantijos mokslininkai, besitraukdami nuo turkų antplūdžio, pradeda skleisti graikų literatūros turtus po Europą. Italai buvo toji tauta, kur umanizmo tekmė pirmiausia ir plačiausiai pasireiškė; iš tų turtų stengiasi jie plėtoti gražiausį graikų dvasios kurinį — Platono filosofiją. Florencijoje randame Platono Akademiją, kurios spinduliai kur kas toliau šviečia, negu Dantės tėvynės ribos siekia. Čia Marsilius Fičino išleidžia lotynų kalba pirmą graikų išminčiaus veikalų vertimą, kuriame graikų genijus subūrė ir suglaudė visas gyvąsias ir kūrybines galias. Iš to vertimo kaip lygiai ir iš užsilikusio graikų originalo, Europa pažįsta visą Platoną, o jos rinktiniai protai savo nusistebėjimą didžiausiu graikų genijumi reiškia žodžiais, kuriuos ir šiandien drąsiai galime pakartoti: „jei Zeusas nužengtų į žemę, kalbėtų taip, kaip kalbėjo Platonas“.

Prancūzų umanizmo pryšaky stovi toki asmenys, kaip Rabelė, Montenius, kurie visą savo gyvenimo išmintį ir savo stiliaus gražumą it bitės čiulpė iš labiausiai kvėpiančių senovės literatūros gėlių. Kaip daug graikams yra kaltas prancūzų literatūros aukso Kornejo ir Rasino, Paskalio ir Bosuato laikotarpis — yra dalykai visiems per daug gerai žinomi. Prancūzų Parnaso įstatimdavys *Bualo* išreiškė Omėro dailės esmę o kartu ir visos Graikų poezijos:

On dirait que, pour plaire, instruit par la nature
Homère ait à Venus dérobé sa ceinture.

Son livre est d'agréments un fertile trésor.
Tout ce qu'il a touché, se convertit en or;
Tout reçoit dans ses mains une nouvelle grâce;
Par tout il divertit, et jamais il ne lasse.
Une heureuse chaleur anime ses discours.
Il ne s'égare point en de trop longs détours.
Sans garder dans ses vers un ordre méthodique,
Son sujet, de soi même et s'arrange et s'explique:
Tout, sans faire d'apprêts, s'y prépare aisément;
Chaque vers, chaque mot court à l'événement.

Ne tiek aiškiai ir akyvaizdžiai matosi graikų įtaka anglų literatūroje. Tačiau ir čia užtenka prisiminti tą didelę įtaką, kurios turėjo ir tebeturi į Anglijos dvasios gyvenimą jos senieji Oksfordo ir Kembridžio universitetai, kur graikų dvasios pasėlys tiek yra gausus. Iš to pasėlio išaugo didžiausis šalia lenkų dainiaus — Slovackio visuotinosios literatūros platonikas poetas Percy Bisshe Shelley.

Didis vokiečių literatūros laikotarpis — Lessingo ir Herderio, Getės ir Šilerio laikotarpis—yra sąmoningas grįžimas į graikų pavyzdžius.

Seid willkommen, šaukia Getė, besikreipdamas į graikus,

Seid willkommen, edle Gäste
Jedem echten deutschen Sinn,
Denn das Herrlichste, das Beste
Bringt allein dem Geist Gewinn.

Tie „kiltingieji svečiai" atidengė didiesiems vokiečių rašytojams paslaptis to grožio, kurs pirmą kartą pasaulio istorijoje yra pasireiškęs graikams. Tas

grožis apvaisė vokiečių genijų, ir davė puikių poezijos ir meno žiedų, kurių niekas nelaukė po pirmiau buvusio nupuolimo. Didžiausis vokiečių poetas, ir iš viso didžiausis paskutinių šimtmečių poezijos genijus — Getė pasiekė savo siekinių viršūnę graikų Elenos ideale — senovės masto armonijos ir tiesos įkūnyjime.

Nachahmung der Natur
Der schönen
Ich ging auch wohl auf dieser Spur;
Gewöhnen
Mocht ich wohl nach und nach den Sinn
Mich zu vergnügen;
Allein sobald ich mündig bin,
Es sind's die Griechen.

Rusų literatūra užmezga su klasiškąja tradicija ryšius, prancūzams tarpininkaujant. Įsistebėjus į prancūzus, susidarė ir nusistovėjo rusų stilius, išsitobūlino skonis. Bet ar gi ne keista, kad didžiausis Rusų tautos genijus — Puškinas — nepasiekiama intuicijos galia prasiskverbė pro Prancūzų kevalą prie nemirštamų Europos literatūros pirmapradžių pavyzdžių ir savo stebėtinoje poezijoje vėl paskelbė pasauliui prastumo, saiko, dailumo ir skambumo paslaptis, tarsi jas gyvai būt sėmęs iš Graikų šaltinių.

Leisite, gerbiamieji, kiek ilgiau stabtelėti prie istorijos literatūros tos tautos, su kuria per tiek šimtmečių buvo sujungta Lietuva politikos ir kultūros ryšiais ir kuri negalėjo neturėti gilesnės įtakos į Lietuvių dvasią. Aukso lenkų literatūros laikotarpis gimė umanistiškoje Italijoje. Dantės že-

mėje, kuri tiek pamėgo sanovės vaizdus, lenkų poezija semia pajėgų kopti į Parnasą.

I wdarłem się, — pasididžiuodamas tvirtina Jonas Kochanovskis, apie kurį pasakyta, kad Lenkijoj radęs vien eiles, o palikęs poeziją (Chrzanowski)

I wdarłem się na skałę pięknej Kallijopy,
Gdzie dotychmiast nie bylo śladu polskiej stopy.

Taip pat Zigmanto laikotarpio lenkų proza yra kiaurai persisunkus klasicizmo dvasios. Didžiausis lenkų prozaikas, Petras Skarga sudaro savo nepalyginamą lenkiškumą Biblijos kalba, Romėnų pavyzdžiais, galų gale Bažnyčios Tėvais, kurie buvo visiškoje graikų filosofijos ir literatūros įtakoje.

Kada po liūdnų Saksoniečių laikų proto ir moralės tamsybėse paskendusioje Lenkijoje švystерėjo atgimimo aušrelė, kokia dvasia jai teikė naujų pajėgų? Ar tai ne ta nemirštamoji Elados dvasia? Ar ne į Graikų Parnasą linksta Stanislovo Augusto laikų meno ir mokslo kėlėjai? Genijus, kurio poeziją prof. Sinko laiko tobuliausiu Elados dvasios apsireiškimu Lenkų literatūroje, — Julius Slovackis — savo nepalyginamose eilėse suglaudė kaip Zigmanto, taip lygiai ir Stanislovo laikų poetų, Krasickio, Trembeckio, santykį su klasiškuoju Parnasu šiaip:

O Muzo moja! Jak że ty pozdrowisz
Górę, gdzie siedział Apollo i Jowisz?
O romantyczna Muzo, na kolana!
Bo ja ukłony mam tu dla tej góry
Od lipy wonnej klasycznego Jana,
I od śpiewaka dzieci i tonsury,
I od śpiewaka Potockich ogrójca,
I cichy, łzawy pokłon mego ojca.

Kaip Vokietijai, taip lygiai ir Lenkijai kelias į klasiškąją senovę ėjo per Prancūziją ir senovės Romą. Stanislovo laikų poetai praėjo to kelio tik dalį; jie nemokėjo prieiti prie šventojo židinio, Eladoj sukurto, bet stebėjos ir ryte—rijo jo spindulius, jau perėjusius per Romos, o ypatingai Prancūzijos prizmą. Perlaužtas spindulys, be abejo, neturi savo pirmosios galios; už tai ir aštuonioliktojo šimtmečio lenkų kūryba negali būti lyginama nė su šešioliktojo, o juo labiau su devynioliktojo šimtmečio, kurs jau tiesioginiai siekė klasiškųjų šaltinių. Poros pavyzdžių pakaks, kad kuo aiškiausiai įrodytum, kaip daug didžiausieji emigracijos laikotarpio genijai, Mickevičius ir Slovackis, kuriuodu galima drąsiai statyti šale didžiausių visų amžių kurėjų, yra kalti senovės pavyzdžiams. Lai man bus leista čia priminti prof. Grodkos nuopelnus senovės pasaulio pažinimą skleisti Vilniaus universitete, kurio auklėtiniai buvo abu ką tik minėtu poetu. Garsaus mokslo židinio auklėtiniai pasiekė gaivinančių graikų poezijos šaltinių ir per visą savo gyvenimą iš jų sėmė įkvėpimą. Klasiškosios senovės atsiminimais jau yra persisunkus, pavyzdžiui, garsi „Oda į jaunuomenę". Ar Tamstos žinote, kad žinomas savimeilio apibrėžimas „Sam sobie sterem, żeglarzem, okrętem" (pats sau yra vairas, būrininkas, laivas) yra žodis žodin vienos Ovidijaus eilės vertimas, o Ovidijaus poezija yra paprasčiausis Graikų poezijos atbalsys.

„Tų žemių gyventojai", klausia Mickevičius, sekdamas Baironu, savo laikų Graikų:

Mieszkańcy ziem tych! Macież wy powieści
Dawnym podobne? i których by treści

Natchnęły muzę do polotów szczytnych,
Wślad muzy greckiej wieków starożytnych[1])

Atsaką į šį klausimą davė senovės Lietuvos, lenkų dainiaus „jaunatvės mylimo krašto“ gyventojai. Jų istorija ir veiksmai įkvėpė Mickevičių parašyti Gražiną ir Valenrodą. Čia tepaliesime vien tik Gražiną ir keliais atsitiktinai parinktais pavyzdžiais parodysim, kaip toli poetas eina pėdomis „muzy greckiej wieków starożytnych“. Krokuvos prof. Sinko stengiasi įrodyti, kad net pati Gražinos fabula yra imta iš Iliados. Omėro poema dainuoja apie „Akilio pyktį, nuostuolių gausingą“, o Litavoro pyktis sudaro visą Mickevičiaus poemos turinį. Rimvidas, besistengiąs nukreipti Litavorą nuo brolžūdžių kovų, primena Foiniksą, įkalbinėjantį Akilui taikintis su Agamemnonu. Kaip Patroklis Akilo ginkluose, taip Gražina kovoja ir žūna Litavoro ginklais šarvota. Prof. Tadas Zielinskis prileidžia, jog net Mickevičiaus sumanymas, kad Gražina užmigdytų savo vyrą ir jo vietoj stotų kovon, yra paimtas iš keturioliktos Iliados giesmės, kurioje Ėra, norėdama, kad trojiečiai laimėtų kovą, miego dievaičiui, Hypnosui, padedant, nuveda Zeusą ir jį palieka giliai miegantį. Epiškas „Pono Tado“ stilius tai aiškiausis su Omėro stilium giminingumas, ir Slovackis nemokėjo gražiau pavadinti Mickevičiaus puikų kūrinį, kaip „Omėrui artimu dainium“ *). Patsai Slo-

[1]) Giauro vertimas, iš kurio imame šiuos eilių posmus, pasirodė 1835 metais, gi Mickevičius į pradėjo rašyti dar Vilniaus laikais, tai yra 1822 m., arba prieš pat Gražiną.

*) Ten wiersz z Homera kradnę, ten ostatni;
Niegdyś płakałem nad nim... Zdaje mi się
O Sarpedonie mówi... śpiewak bratni

**vackis pripažįsta, kad jaunas būdamas apverkdavęs Patroklo mirtį ir kad šale Biblijos, Dantės ir Šekspiro, Omėras buvęs mėgiamas jo veikalas, kurį visą gyvenimą skaitydavęs. Jo kuriniuose Omėro atsiminimų begalės. Kas iš mūsų nežino tų**

---

M i c k i e w i c z o w i — ale miał w kirysie
Rycery, którzy byli bardzo stratni
I szafowali siłą, życiem; gdy się
Zmienili trochę Litwini dzisiejsi,
Będąc troszeczkę lepsi — ale mniejsi!

Jednak w tej cudnej epopei żyją,
W ich lasach trąba gada... Boskie trąby
Odzywają się wnet w sosnach i wyją,
Patrzcie, jak ten żubr od pękniętej bomby
Cofa się; patrzcie, jakie wianki wiją
Z wiejskiego kwiatu wiejskie dziewosłęby;
Słuchaj i patrzaj, bo jako zjawienie
Litwa ubrana w tęczowe promienie

Wychodzi z lasu. — Z taką chwałą,
Potrącał lutnią ten śpiewak Litwinów,
Że myślisz dotąd, że to echo grało,
A to anielskich był głos serafinów.
Grzmotowi jego niebo odegrzmiało!
Chociaż Godfredów nie miał i Baldwinów,
Ani mógł morza wiosłami zamącić,
Ani księżyca z wież krzyżowych strącić,

Jednak się przed tym poematem wali
Jakaś ogromna ciemności stolica;
Coś pada... Myśmy słyszeli — słuchali:
To czas się cofnął i odwrócił lica
By spojrzeć jeszcze raz na piękność w dali,
Która takiemi tęczami zachwyca,
Takim różanym zachodzi obłokiem...
Idźmy — znów czasu Bóg postąpił krokiem

Beniowski Pieśń VIII.

stebėtinų posmų, randamų „Imne nusileidžiančiai jūrose saulei“:

Jako na matki odejście się żali
Mała dziecina, tak ja płaczu blizki,
Patrząc na słońce, co mi rzuca z fali
Ostatnie błyski.
Choć wiem, że jutro błyśnie nowe zorze,
Smutno mi, Boże!

Ne daug kas, tur būt, žino apie tai, kad du pirmu ką tik cituotų eilių posmu — yra įkvėptu Iliados šeštos ir tolesnės šešioliktos dainos eilutės. Prof. Sinko yra parašęs platų ir turiningą apie Slovackio elėnizmą veikalą, kuriame įrodo, kaip daug klasiškoji įtaka atsispindi Lenkų genijuje. Prof. Sinkos išvadų nenoriu čia sutrumpinęs paduoti, tačiau priminsiu, kad du šimtu puslapių, kuriuos Krokuvos mokslininkas yra skyręs aukščiau minėtam klausimui, toli gražu nėra jo išsėmęs. Gal labiausiai įtikinantis bus tas faktas, kad savo šedevro pradžią, kuriai Slovackis buvo sutelkęs visas savo dvasios galias, riša su Platono mitu apie Armenijos Herą, o tėmydamas metapsikinę savo „aš“ įeigą, vienu jos įkūnytoju laiko Omėrą. Dažnai girdime priekaištus Slovackio „Karaliui-Dvasiai“ (Król Duch) daromus, būk jis neaiškus ir nesuprantamas. Šis tariamasis nesuprantamumas eina labiausiai iš to, kad lenkų dainius čia duoda daug vaizdų, simbolių, mitų, legendų, ir galų gale religinių bei filosofinių doktrinų, skolintų iš senobinės literatūros šaltinių. Štai vienas pavyzdys: pirmojo rapsodo pirmoje giesmėje Slovackis aprašo dvasių įsikūnyjimą, arba, tiksliau išsireiškiant, jų vėl grįžimą į kūnus:

Tam kędy, dusze jasne jak brylanty
Swe dobrowolne czyniły wybory,
Moc, utrudzona biegiem Atalanty,
Szukała tylko szczęścia i pokory,
Orfeusz między ptaki-muzykanty
Szedł umęczony i na sercu chory,
A jam pomyślał, że mu śpiewem będzie
Składać i skrzydła rozszerzać łabędzie
Ulisses poszedł w prostego oracza
Aby odpocząć mógł po wądrowaniach
Tak Pan Bóg ludziom zmęczonym wybacza
I odpoczywać daje w zmartwychwstaniach...

Tam, kas nieko nėra girdėjęs apie karalaitę Atalantę, niekad ramybės neturėjusią; tam, kas nieko nežino apie Orfeją, tą įkvėptąjį dainių, kas nieko negirdėjo apie nenuvargstantį keliauninką Odisėją, — tam visa neaišku cituotose stebėtinose eilėse. Neaiškūs visados bus veik visi dideli Europos poezijos kūriniai tiems, kurie niekad, net paviršutiniai nėra pažvelgę į jų bendrą šaltinį, Graikų žemėje pasirodžiusį.

---

Užtenka, kad ir labai paviršutiniai, pažvelgti į Europos literatūros viršūnes, kad būtų galima įsitikinti, jog jos kūrybos genijus, kas žingsnį žengdamas, kaip tas legendų didvyris Antėjus, į klasikų žemę, įgydavo naują, iki tol nežinomą ir netikėtą pajėgą. Žodžiais suglausta meno srity jau daug-maž nuo dviejų tūkstančių metų egemonija, be abejo, priklauso Graikijai. Gi minties srity galima kalbėti jau ne apie Graikų dvasios vyravimą bet jos visišką viešpatavimą. Kame gi tas visiškas viešpatavimas? Gi tipologiniame graikų minties po-

būdyje. Senovės filosofija yra davusi tuos pagrindus, kuriais žmogaus mintis remiasi, nustadydama savo santykį su tikruma. Ji yra išvysčius tuos tipingus dėsnius taip tobūlai, jog veik visas tolimesnis atgijusios minties darbas sukasi apie senovės kūrinius, neatsižvelgiant į tai, kad kai kas stengiasi pradrėksti tą užburtą ratą, kurį yra aprėžę Europos minties įstatimdaviai. Čia apleidžiame pirmus graikų dvasios lakumo žygius, ir tai ne del to, kad nenorėtume jiems pripažinti galios, bet del to, kad tie puikūs prirengiamojo laikotarpio kūriniai dar neturi tipingo pobūdžio ir kad visi jų laimėjimai įeina kaip sudėtiniai momentai į vėlyvesnes senovės filosofijos tipingas koncepcijas.

Pirma tokia tipinga metafizinė koncepcija yra *materijalizmas.* Jo pamatus padeda Leukipas, juos plėtoja aiškiai, ir nuosekliai kaip niekas kitas — Dėmokritas. Pasaulį sudaro begalinis, nuolat judėsy esąs materialiniu pirmapradžių — atomų — skaičius. Tikrumoje nieko kito nėra, kaip tik tos amžinai sukury esančios pirmapradės, kurios tai susijungia į sudėtinus kūnus, tai vėl pasisklaido visatoje. Pažinti dėsnius, kuriais eina minėtas pirmapradžių judesys — reiškia išspręsti visas problemas, reiškia įeiti į visas gamtos paslaptis. Materijalizmas — tai pats pirmasis graikų minties etapas. Jis, it tas Feniksas, kurs nuolat atgimsta. Filosofinės kritikos ugnis, įrodanti jo prieštaravimą ir pagrindų nebuvimą, teoretinai negalės susilpninti jo viešpatavimą kai kurioje žmonijos protų rūšy.

Antras toks idėjinis Feniksas yra *skepticizmas.* Jo pagrindus, kurie liks visiems tos filosofinės kryp-

ties vėlybesniems atstovams pavyzdžiu, yra padėjęs žymus graikų sofistas *Protogoras*.

Apie tikrą daiktų esmę neturime ir negalime turėti jokio supratimo. Visas mūsų žinojimas — tai tik pojučių vaizdiniai; tad mokslas niekuomet nesiskiria nuo pojučių liūdymo. Žmogus, kaip pojučius turinti esybė yra, visų daiktų saikas. Kas mums matosi, tas ir yra tikrumoje.*)

Šiuose trumpuose, bet labai aiškiuose tvirtinimuose turime bendrą, nesikeičiantį pamatą visų tų srovių, kurios sensualizmo, empirizmo, pozitivizmo ir taip toliau vardu, iki mūsų laikų reiškiasi filosofijos arenoje. Skirtumas tame, kad visi vėlybesni filosofiškojo skepticizmo šalininkai daugiau ar mažiau nusileidžia kitoms srovems ir tomi aptemdo pirmykščią aiškią ir nuoseklią — *graikų* koncepciją.

Trečia tipinga koncepcija, — didžiausis graikų dvasios kūrinys — yra *idealizmo* koncepcija. Jo pamatai giliai glūdi graikų tautos dvasioje, o jos gana skaitlingus žybtelėjimus randame jau pas galvotojus, už Platoną ankstyvesnius. Dieviškasis galvotojas naujo pasaulio supratimo užuomazgas suglaudė į darnią visumą ir pastatė idėjinį rūmą, kuriame nuo su viršum dviejų tūkstančių metų gyvena veik visi galvojantieji žmonės, nesutinkantieji su senovės materializmu ir skepticizmu. Atomai visai nepakelia uždangalo ir neparodo nuo mūsų pagavimo nepareinamų daiktų esmių: jie tai tik prastinančios vaizduotės skemos, norinčios pakeisti begalinį pojučių pagavimų įvairumą. Taip

*) Slg. Platonis Theaet. 186 E. 152 A, 152 C, 158 A Aristotelis Metaphys. 1009 A 8.

pat nepasieksime tikrą pasaulio esmę, jei priimsime, kad vienintelį pasaulio turinį sudaro greita srove plaukiantis pojučių pagavimų upelis. Iš to nuolatiniame sukury esančio kaoso tikras mokslas negali kilti. Turim į jį kelio ieškoti ne pojučių šunkeliuose, bet aiškioje ir tikroje minties šviesoje.

Gi mintyje mes randame visuotinąsias sąvokas arba idėjas, kurios yra ankščiau, negu nuolat tekanti pojučių patyrimo srovė ir kurios savyje atspindi nesikeičiančią daiktų esmę. Tad mūsų dvasios akis turime pakelti prie įdėjų, arba prie amžinų kiekvienos būties pirmapradžių pavyzdžių, kad būtų galima tyrą tiesos šviesą įžiūrėti. Štai trumpai suglausta koncepcija, kuri greit protus pavergė ir apie kurią nuo dviejų su viršum tūkstančių metų sukasi veik visas filosofijos mokslo darbas.

Tai pagrindinei idealistinei koncepcijai Aristotelis neprideda nė vieno naujo momento; jis tik dėsto neišpasakytą Platono mokslo turtą į mokyklos sistemos rėmus, jis — tai tas rūpestingas šeimininkas, kurs veža į klėtį ir rūpestingai skirsto rūšimis grūdus, išdygusius ir pribrendusius iš tos sėklos, kurią pirmtakūnas sėjo į žemę, bet jau nepiovė, nevėžė, į kūgius nekrovė. Jei imsime kitą palyginimą, tai galėsime pasakyti, kad visa Aristotelio šviesa yra skolinta, yra tai mėnulio šviesa, visus savo spindulius imanti iš Platono saulės. Tie silpnesnieji ir labiau nublukę spinduliai pareina pas Stagirietį per sistemos prizmą, labai palengvinančią suprasti turinį ir tinkančią greit išmokti. Jeigu ieškosime paties pirmutinio, Europoje esančių filosofijos srovių šaltinio, tai jį rasime pas *Platoną;* jeigu norėtumėme juomi lengviau pasinaudoti, tai sie-

kimo rūmų, kuriuos yra statęs gabiausis Platono mokinys. Už tai visi kūryba pasižymėję laikotarpiai, kuriuose dvasios gyvenimas mušė nesulaikoma banga, be jokių pastabų pripažįsta savo dvasios tėvu, savo įkvėpėju Platoną. Gi visi mokyklų laikotarpiai, kuriems ne tiek rūpi nauji dvasios laimėjimai, kiek jų ypatingas sutvarkymas, renka sau vadu Aristotelį. Ir viename ir antrame visiškai vyrauja Graikų idealistinės filosofijos genijus. Jei kada nors pradeda rodytis, jog Platono žvaigždė gęsta, tai tas reiškia, jog kitos srovės, vis iš graikų šaltinių išplaukiančios yra pasireiškusios dvasios gyvenimo paviršium, kad greitai galėtų išsiplatinti ir išnykti, vėl užleisdamos vietą srovėms, trykštančioms iš Platono šaltinio.

Trumpa nuo Kristaus laikų svarbesniųjų Europos filosofijos istorijos momentų apžvalga patvirtins, kas sakyta.

Kristaus moksle yra visa tiesa, visa išmintis, nepabaigtai viršyjanti visa, ką žmogaus protas kur kitur yra radęs. Išganytojas tėra mums davęs visuotinosios tiesos sprendimo tik užuomazgą; jos visapusį plėtojimą palikdamas gyvenimo kely besitobūlinančioms žmogaus dvasios pastangoms. Eidama Dievo-Žmogaus nurodytu keliu, krikščionių mintis susitinka su idealistine graikų filosofija. Filosofijos, kaip sistematingo savo uždavinių ir priemonių sąmoningo mokslo Naujajame Įstatyme nėra. Tuo labiau jo nėra Senajame Įstatyme. „Jokubo giminė, sako žinomas prancūzų tyrinėtojas Viguru, neužsiimė nė filosofija, nė kitais, tikra prasme imamais mokslais. Nė vienas mokslas neturi teknikinio termino, imto iš ebrajų kalbos. Ten nėra nieko panašaus

teologijai, filosofijai, astronomijai, istorijai arba geografijai".

Kad vidiniai būtų galima pavergti galvojantį senovės pasaulį, o kartu, kad būtų galima bent laipsniu - kitu pakelti krikščionių tiesų eigą, naujas mokslas turėjo pasisavinti Graikų idealizmo laimėjimus.

Didelis kurybos laikotarpis, kurį paprastai vadinamė Bažnyčios Tėvų laikotarpiu, jungia Kristaus mokslą su gražiausia graikų dvasios išdava, ir ant to pamato stato krikščionių filosofijos mokslą.

Platono mokslas, neoplatonikų pertvarkytas, Kryžiaus išpažintojuose įgyja gyvybę teikiančios dvasios. Tad veik visi krikščioniškos minties kūriamojo laikotarpio atstovai stačiai neranda žodžių to mokslo kurėjui iškelti ir išgarsinti. Žodis „dieviškas" (Πλάτων ὁ θεῖος) — tai nuolatinė Atėnų išminčiaus pravardė ne vien pas Plotiną ir Porfirijų, bet ir Klemensą Aleksandrietį, Origeną ir kitus patristikos laikotarpio rašytojus. „Atikos Moizė" vadina jį Numenius, o filosofiją, kurios viršūnė yra Platono mokslas, Klemensas laiko prisirengimu prie Kristaus, auklėjimu, būtinai reikalingu Kristaus mokslui priimti. Vispusiškai pagrindiniai naudojas visu Graikų lobiu Origenas, sudarydamas savo didelę teologijos ir filosofijos sistėmą. Jo pėdomis žengia trys didieji Kapadokiečiai: Bazilius Didysis, Grigalius Nazijanzietis ir Grigalius Nisietis. Graikų mintimis yra persiėmęs žymiausis visuotinojo Nikėjos susirinrinkimo asmuo šv. Atanazas. Aplenkdami daug kitų Kryžiaus išpažintojų, karštų Atėnų išminčiaus garbintojų, pasakysime kelis žodžius apie galvotoją, kurį šale Platono ir Aristotelio būtinai turime pri-

pažinti vienu didžiausių žmonių dvasios įstatymdavių. Daugiausia po Origeno ir Atanazo ir prieš Tomą Akvinietį įtakos turis Visuotinosios Bažnyčios galvotojas, savo „Išpažintyse" pareiškia, kad „Platonikų knygose" radęs eilę pagrindinių krikščionių tikėjimo tiesų: „ir ten skaičiau, tiesa, ne šiais žodžiais, bet tą patį dalyką peršamą daugelio ir tai įvairių racijų, kad pradžioje buvo žodis, ir žodis buvo pas Dievą, ir Dievas buvo žodis: ir tai buvo pas Dievą. Visa Jam tarpininkaujant yra padaryta, o be jo nieko nėra padaryta, kas yra padaryta; jame yra gyvenimas, ir gyvenimas buvo žmonių šviesa; ir šviesa tamsumoje, ir tamsumos jos neapėmė" *).

---

*) Et primo uolens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus uia humilitatis, quod uerbum caro factum est et habitauit inter homines, procurasti mihi per quendam hominen immanissimo tyfo turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinum uersos, et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum: hoc erat in principio apud deum: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non conprehenderunt; et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed uerbum, deus ipse, est lumen uerum, quod inluminat omnem hominen uenientem in hunc mundum, et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit, quia uero in sua propria uenit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi. The Confessions of Augustine ed. by I. Gibb and W. Montgomery. L. VII, 9 (1908). pusl. 180, 181.

Sunku, tur būt, rasti karštesnė pagarba, kurią Platono genijui reiškė vienas didžiausių Bažnyčios Tėvų. Ta pagarba eina per daug amžių. Garsus devinto šimtmečio galvotojas Jonas Skotas-Eriugena kuria savo sistėmą visiškai ant Platoniškų pamatų; visai neneigdamas Aristotelio didybės vistik jį stato žemiau už jo mokytoją. (Aristoteles vir magno ingenio, Platoni quidem impar.) Taip žiūri į dviejų garsiausiųjų senovės galvotojų santykį ankstyvesnioji skolastika. Tik dvylikto šimtmečio viduryje pasireiškia persilaužimas: Europa susipažįsta su visu Aristoteliu; nes jai ne tiek rūpi nauji dvasios laimėjimai, kiek išlaikymas ir sutvarkymas mokyklos sistemos rėmuose senojo turto, tad pasiduoda valdžiai žmogaus, kurs buvo tobūliausis mokyklos dvasios įasmeninimas (įkūnijimas). Aukštesnioji Európos mokykla papuola ilgai tos dvasios valdžiai, Tomas Akvinietis ant Aristotelio mokslo stato savo milžinišką katalikų filosofijos ir teologijos sistėmą. Neatsižvelgiant į gana žymius skirtumus, esamus tarp didžiausiojo viduramžio sistematiko šv. Tomo ir kitų skolastikų iš Stageiriečio valdžios negali atsipalaiduoti nei Duns Skotas, nei Rodžeris Bakonas, nė mistikas Eckartas. Skolastikai nepalankios Renesanso srovės negali pašalinti Aristotelio iš mokyklos. Besitrinančios tarp savęs ir aistringai kovojančios reformacijos ir katalikų reakcijos kryptys, sutinka viename: absoliučiai pripažįsta Aristotelio autoritetą. Liuterio žodžiai: „gottloser und schalkhafter Heide“ — tai tik atsitiktinas tos aistringos ir kraštutinės prigimties išsiveržimas, bekovojant su skolastika. Savo žodžius pats Liuteris atsiėmė, o Melanchtonas visai nenu-

tolsta nuo viduramžio tradicijos, Stageirietį vadindamas *unus ac solus methodi artifex* , kuriam esame dėkingi už *justam dicendi ac docendi rationem*. Kuomi, iš antros pusės, buvo peripatetikų mokyklos įsteigėjas jezuitams, liūdyja tas faktas, jog kiek teologijos daktaro laipsniui gauti buvo duodama į rankas Biblija, tiek filosofijos magistras laikė rankose Aristetelio veikalus. Dar prieš šimtą su viršum metų seminarijas, kuriose Stageiriečio logika buvo svarbiausis dalykas, vadindavo „Aristotelio namais". Naujuose laikuose, tai yra kada garsioji Leono tryliktojo bula pakėlė Tomą Akvinietį į oficialaus Bažnyčios filosofo garbę, „Aristotelio namai" yra veik 'visos aukštesnėsės katalikų teologų mokyklos. Visiems yra žinoma ta atkakli kova, kurią buvo pradėję prieš skolastikų Aristotelį naujojo mekaninio gamtamokslio kurėjai. Nė vienas tyrinėtojų nepateko įtakon, kurią Platonas darė į Koperniką, Keplerį, Galilejų ir net Niūtoną. Užteks čia primnti puikaus gamtamokslio istorijos žinovo Duhemo nuomonę. Jis neabejodamas pareiškia, kad gamtos mokslų metodo nesudarė Galilejus, Dekartas, nė Pranciškus Bakonas, bet Platonas ir jo laikų pitagoriečiai. Matematinis gamtamokslis jiems yra dėkingas už tikslų ir aiškų metodą*). Ne

*) L'atribution du titre de créateur de la méthode des sciences physiques a donné lieu à bien des querelles; les uns ont voulu le donner à Galilée, les autres à Descartes, d'autres encore à François Bacon, qui est mort sans avoir jamais rien compris à cette méthode. En vérité la méthode des sciences physiques a été définie par Platon et par les Pythagoriciens de son temps avec une netteté, une précision qui n'ont pas été surpassées. P. Duhem „Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic". Tome premier. „La cosmologie hellénique". Paris 1911.

prošalį bus priminus kad Kepleris ir Kopernikas yra gilioje neoplatonikų metafizinio heliocentrizmo įstakoje.

Jau esame kalbėję pirmoje mūsų paskaitos dalyje apie tą begalinę garbę, kurią teikė Platonui atgijimas. Kaip seniau Numenius, taip dabar Piko de Mirandola ir Marsilius Fičino jį vadina „antruoju Atikos Moize“. Iš Platono mokslų umanizmas ima ne vien filosofijos pažiūras, bet ir savo religinio pasaulio supratimo pamatus: „die Religion des Humanismus — sako Enrikas von Steinas — war der Platonismus“ *).

Renesansas atnaujino ne vien didžiausio Elados genijaus teoriją, bet veik visas kiek įžymesnių kaip kylančias taip ir puolančias senovės filosofijų teorijas. Karštų šalininkų randa Pitagoras, Parmenidas, Herakleitas, kaip lygiai ir velyvesni stoikai, epikurėjai ir neoplotonikai.

Dekartas, kurs yra laikomas naujosios filosofijos pradžia, savo sistemoje jungia kraštutinįjį gnoseologinį ir metafizinį spiritualizmą su mekaniška gamtos filosofija. Kartezijus-spiritualistas toliau plėtoja Augustino ir Platonikų, jau viduramžio, jau sau artimesnių laikų mokslą: iš Platonikų srovės, kurią plėtojo didieji krikščionių filosofijos atstovai, didžiausis prancūzų filosofas ima savo „de omnibus dubitandum“, „cogito ergo sum“, ir mokslą apie dvasinę substanciją. Bet ir kaip vienas mekaniškojo gamtos supratimo, matematikos, mokslų paremto kūrėjas pilnomis rieškėmis semia turtą iš Platono palikimo; jo fizika yra tolimesnė tąsa ir plėtojimas

*) Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus Bd. III, 118.

Keplerio ir Galilejaus dėsnių, kurių pareimas nuo Platono jau buvo nurodyta. Tad visai teisingai Butru vadina Dekartą „naujųjų laikų Platonu".

Matematikos mokslų laimėjimams ir su jais jungiamam naujam gamtos mokslų metodui, iš Platono ir pitagoriečių einančiam, daug yra dėkinga mekaniškoji gamtos filosofija, tiek šiandien išsiplatinusi, jog sunku įžiūrėti jos ribos. Mekaniško gamtos mokslų supratimo šalininkai jau stengiasi pamiršti nemirštamojo metodo tikrus sišradėjus ir savo gamtos supratimą jungia su galvotojo pažiūromis, kurs apie matematikos mokslų vaidmenį ir reikšmę gamtos mokslams neturėjo jokio supratimo: turime galvoje Dėmokritą. Jo dvasiniu palikimu gyvena taip aiškūs ir atviri materialistai, kaip Hobbes aštuonioliktame šimtmety, Lamettrie, Holbachas, Helvecijus aštuonioliktame arba Malešotas ir Büchneris — praejusiame šimtmety, taip lygiai ir maskuoti materialistai, kurie materialistinės filozofijos pradus eklektiškai jungia su visai jai svetimomis idėjomis. Šiai pastarajai materializmo rūšiai reikia priskirti daug paskutinių trijų šimtmečių rašytojų. Jų tarpe garsiausias, nors ir ne žymiausias yra Spinoza. Tai nėra kokia nors nauja srovė, turinti teisės vadintis moksliška filosofija, kad ir šį vardą gana užsispyrusiai sau savina. Ji yra menkas atnaujinimas mokslų, kurių pagrindus yra parausę sofistai, ir visai sutriuškinusi Platono dialektika.

Graikų minties istorijoje tuoj po materializmo eina skepticizmas, po Leukipo pasirodo Protagoras. Ta pačia linkme eina ir naujųjų laikų filosofija: po Anglų ir Prancūzų materialistų ateina eilė Jumo, to ypatingiausio naujųjų laikų skeptiko, visai teisingai aštuoniolikto šimtmečio Protagoru vadinamo.

Vienas asmuo pakyla naujųjų laikų filosofijoje. Jis kuria savo sistemą ant nepriklausomo pamato: turiu galvoje didžiausijį po Platono atsijusį genijų — *Leibnicą*. Į tą aukščiausią iki šiol pasiektą filosofijos minties viršūnę kopia didis spiritualistinės pasaulėžiūros galiūnas didžiais graikų minties laiptais: per ištisą metų eilę Leibnicas atkakliai eina prie to, kad suderintų mekaniškos pasaulėžiūros papagrindus su dvasiniu tikrumos supratimu. Trumpai: jis nori Demokritą darnai sutaikinti su Aristoteliu. Tad Graikų palikimu remiasi vienas tikrai originalus kurėjas, kurs nesitenkina Graikų plytelėmis savo dvasiniam rumui — sistemai statyti. Po jo einantieji filosofai, kiek ilgiau klaidžioję, vėl grįžta į sumintus Graikų minties takus. Kantas jungia Jumo skepticizmą su Volfo mokyklos sistėma, kurioje originalinės Leibnico idejos visai ištirpo Aristotelizme.

Tas dirbtinas junginys ilgai negalėjo išlikti. Žymūs Kanto įpėdiniai: Fichte, Schelling, Hegel, nuosakiai plėtodami idealistines mokytojo premisas, grįžta prie amžinų graikų spekuliatyvės filosofijos įstatimdavių. Platonas, kaip Bažnyčios Tėvų laikotarpy, taip lygiai viduramžy ir meno bei mokslo atgimimo gadynėje patraukia menininkus ir kūrėjus, kaip pavyzdžiui Schellingą. Aristotelį renka sau mokytoju ir vadu tie protai, kuriems pirmoje eilėje rūpi sistematingas sudėstymas minčių, per du su viršum tūkstančių metų einančių iš Elados. Didžiausiame devynioliktojo šimtmečio sistematike — Hegely yra minima visiška didžiausio senovės sistematiko pergalė.

Ar reikia tamstoms priminti tiek nuo Schellingo ir Hegelio skirtingą Schopenhaurio sistemą,

kuri, kaip pats žinomusis pesimistas pripažįsta, pareina nuo Platono. Ar reikia sakyti, kad Lenkų mesianizmas toliau verpia tuos idejinius siūlus, kuriuos Schellingas ir Hegelis yra ištraukę iš idealinio graikų audimo, kad Rusų slavianofilai, o po jų ir garsiausieji rūsų filosofai — Vladimiras Solovjovas ir Leonas Lopatinas—stengiasi iš Schellingo ir Hegelio, kaip lygiai ir iš jų bendrų mokytojų — Platono ir Aristotelio — paimti pradus, tinkamus padėti Rūsų tautinės filosofijos pamatan; kad katalikų Bažnyčia nuo garsios Leono tryliktojo bulos laikų (1879 m.) atiduoda idėjinę valdžią filosofijos srityje Tomui Akviniečiui, o per jį — Aristoteliui; kad mūsų laikais garsiausis filosofas Enrikas Bergsonas atnaujina Plotino mokslą apie intuityvinį tiesos pažinimą. Šios rūšies pavyzdžius būtų galima ilgai dauginti; jie visur ir visumet patvirtins nesunaikinamą ir nemirštamą Graikų genijaus galią.

Baigdamas savo paskaitą, norėčiau kreiptis į Tave, Lietuviškoji jaunuomene. Gyveni gadynę-kada yra sudaromi pamatai tavo kultūrai, tavo kalbai, tavo tautinei literatūrai. Kuriuos vadus Tu turėtum pasirinkti šioje kilnioje, bet sunkioje kelionėje? Europos kultūros istorija aiškiausiai liūdyja, jog visur ir visados aukščiausiai pakildavo tautinė kuryba tada, kada būdavo giliausias Graikų įtakos laikotarpis. Ar iš čia Tau, jaunoji Lietuva, neina svarstytina pamoka? Ir ar negaliu baigti savo paskaitos Oracijaus atsišaukymu: Dieną ir naktį vartykit nemirštamus, nuolat jaunus Graiku kuriniūs —

Vos exemplaria Graeca
Diurna versate manu, versate nocturna!

Prof. Vladimiras Šilkarskis

# Tipingosios filosofijos sistemos Materializmas — Idealizmas — Spiritualizmas

Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μέν χαλεπή, τῇ δέ ῥᾳδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι τυχεῖν αὐτῆς, μήτε πάντως ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἕνα μὲν ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροιζομένων γίγνεσθαί τι μέγεθος.

*Aristoteles.*

La vérité est plus répandue qu'on ne pense! mais elle est très-souvent fardée et très-souvent enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer cette trace de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet perennis quaedam philosophia.

J'ai taché de déterrer et de réunir la vérité ensevelie et dissipée sous les opinions des différentes Sectes des Philosophes

*Leibniz.*

„Tiesos tyrimas — sako *Aristotelis* Metafizikoje antrosios knygos pradžioje — vienu atžvilgiu yra sunkus, kitu — lengvas. Tai matyti iš to, kad niekas negali surasti tiesos visiškai, bet taipgi niekas negali jos višiškai apeiti. Mat, kiekvienas tvirtina apie dalykų prigimtį ką nors tuo ar kitu atžvilgiu teisinga, ir, jei atskirai imti, tie tvirtinimai neduoda tiesai pažinti nieko arba labai maža, tai juos sujungus randasi kai kuris teigiamas dydis." Kaip visuose savo filosofijos moksluose, taip ir šiuo atveju *Aristotelis* išreiškia ir paskui sistemingai veda tvirtinimą, kurį mes randame jau pas didįjį jo mokytoją: visi spekulatyviosios kūrybos reiškiniai turi tam tikrą — aprėžtą ir vienašališką — tiesos dalį, ir todel pagrindinis filosofijos uždavinys yra sujungti visus dalinius ir vienašališkus tiesos pastebėjimus universaliame pasaulio supratime, kaip jo priklausomus momentus.

Ta pati idėja įkvepia ir patį gilujį ir universalųjį naujųjų laikų spekalatyvųjį genijų Leibnicą. Jūs klystate, — sako jis ne tuo, kad jūs tvirtinate, o tuo, kad neigiate. Kiekvienas jūsų iš savo aprėžto matymo punkto mato tam tikrą tiesos dalį, tik nelaimė, kad jūs manote, jog tas matymo kampas, kuriuo jūs žiūrite į tikrenybę, yra vienintelis, ir nematote, kad žiūrint iš kito punkto, galima pri-

**eiti prie priešingos pažiūros, kuri visai nepašalina jūsiškės, o esmėje tik ją papildo*).**

**„Le système — sako Flourens — consiste à ne voir les choses que d'un côté**). Sistėma yra matyti dalykus tik iš vienos pusės. Ir jei visi ma-**

---

*) J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les Formalistes comme les Platoniciens et les Aristoteliciens ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les materielles... Mais de l'autre côté les Materialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la Philosophie Méchanique, ont tort de rejetter les considérations Metaphysiques, et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination. Lettre à Remond (ed. Gerhardt III 607).

. . . lors qu'on entre dans le fond des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyait dans la plupart des Sectes des Philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles, des Sceptiques; la réduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parmenide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connéxion Stoicienne, compatible avec la spontanéité des autres; la Philosophie vitale des Cabalistes et Hermétiques, qui mettent du sentiment partout; les formes et entélechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mécanique de tous les phénoménes particuliers selon Démocrite et les modernes, etc. se trouvent réunies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en regardant de tout autre endroit) fait voir sa régularité et la convenance de ses parties; on a manqué par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres. Lettre à Basnage (Opera psilosophica ed. Erdmann P. 153, 4).

**) Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces. 1864. P. 17.

tymo punktai būtų vienodai aprėžti ir lygtiniai, tai mes neturėtume jokios teisės kalbėti apie filosofiją, kaip apie tikrą ir, todel, visiems privalomą gamtos daiktų žinojimą. Bet įsitikinimas, kad visi matymo punktai yra lygios vertės, iš tikrųjų niekur ir niekad nepasiteisina. Keleivis, žiūrėdamas į kokį platų ir turtingą slėnį iš gilios ir siauros olos, mato daug mažiau, negu jo draugas, žiūrįs į jį nuo aukšto kalno viršūnės. Tą slėnio dalį, kurią mato esąs olos gilumoje žiūrėtojas, mato abu keleiviu, bet vienas jų mato tik jo dalį, ir nieko nenori žinoti apie visa tai, kas yra už siauro jo orizonto, tuo tarpu antras nevaržomas to orizonto ir todel gerai mato daug dalykų, kurių būvimą pirmasis keleivis iš savo „olos", matymo punkto, turi griežtai neigti, ir vargu ar bereikia tvirtinti, kad „olos dievaičiai", iš tikrųjų, turi visose žmonių dvasios gyvenimo srityse labai žymią rolę.

Senovėje, kaip žinoma, viešpatavo astronomijoje homocentriškų sferų sistėma. Negalima sakyti, kad ta sistėma būtų buvusi visiškai neteisinga: ji maždaug teisingai aprašė ir išaiškino labai daug dangaus reiškinių iš esančio žemėje žiūrėtojo matymo punkto. Šiešioliktam amžiuje ją apgalėjo galutinai heliocentriškoji sistėma, bet tas apgalėjimas visai nereikia suprasti ta prasme, kad geocentriškoji teorija visuose savo sudėtiniuose momentuose būtų bubusi viena ištisa klaida,—neteisingas buvo tik matymo punktas, iš kurio buvo žiūrima į dangaus kūnų judėjimą. Ir Kopernikas, žiūrėdamas iš esančio saulėje žiūrėtojo matymo punkto, įrodė, kad tie visi reiškiniai, kuriais rėmėsi geocentriškoji ipotezis, lengvai ir paprastai išaiškinami iš jo teorijos matymo punkto

ir kad naujasis matymo punktas leidžia laimingai išspręsti dideles sunkenybes, prieš kurias senieji astronomai sustodavo visai be jėgų. Ar ne tą pat mes matome visose žmonių kūrybos srityse, ypač toje srity, kuri yra gyva, jungiamoji grandis tarp visų jos reiškinių?

Jei filosofija yra ne pripuolamas, margas ir laisvas atskirų nuomonių rinkinys, o tikras tikrųjų daiktų ir tikrųjų santykių mokslas — ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν ἐπιστήμη — tai ir joje įvairūs matymo punktai, iš kurių ji žiūri į savo dalyką, gali ir turi būti sujungti tokioje koncepcijoje, kuri stato visus paruošiamuosius, dalinius ir vienašališkus, tiesos pastebėjimus priklausomųjų savo momentų padėtin ir, tuo būdu, armoniškai sujungia juos vidujiniame savo vienume.

Kas gi nustato tuos įvairius matymo punktus, iš kurių filosofiškoji mintis žiūri į tikrenybę? Kadangi tikrenybė **viena**, tai jų skirtumas negali priklausyti nuo pažinimo **dalyko**: jis turi būti išvestas nuo pradžios ligi pabaigos iš daugiašalės ir todel leidžiančios įvairius matymo punktus, mūsų pažinimo darbo prigimties. Žiūrėdama iš šitų pagrindinių, pareinančių nuo pačios mūsų pažįstančio subjekto būtybės, matymo punktų žmogaus mintis prieina prie pagrindinių spekulatyviojo pasaulio supratimo formų, ir kad ir kaip įvairūs filosofiškosios kūrybos reiškiniai, kiekvienas jų taip ar kitaip prisideda ir išplečia iš tos ar kitos pusės vieną iš nedaugelio esančių pačioje mūsų pažinimo prigimtyje koncepcijų.

Prie kurių gi tipingų savo pagrindinės problemos sprendimų prieina, beeidama pirmyn filosofijos

mintis ir kokiu būdu tie sprendimai išeina iš mūsų pažinimo darbo prigimties?

Susipažinsime visų pirma su stambiausiais bandymais, darytais tam klausimui išspręsti.

## I.

Atrodąs neaprėžtu filosofijos idėjų įvairumas istorijoje, Lopatino nuomone, gali būti suvestas „prie labai nedaugelio bendrųjų spekulatyviojo pasaulio supratimo tipų“. Žinoma, čia reikia žiūrėti ne į maždaug pripuolamą atskirų filosofijos sistėmų sudėtį, kuriose labai daug reiškia neleidžią griežtai teoriškai pagrįsti subjektyvūs kūrėjų spėjimai ir įsitikinimai, o į filosofijos mokslų vidaus logiką, t. y. „išreikštą juose tam tikrų logikos išvadų ryšį su tam tikrais universaliais principais“. „Šitų tipingųjų pažiūrų forma — sako Lopatinas — gali labai kitėti jų logikos pagrindimo būdais ir metodais, jų išplėtimo pilnumu, nuosakumu ir pabaigimu, pagaliau, papildomais spėjimais, paimtais iš religijos, ar mokslo šaltinio, kurie bendroje atskirų galvotojų pasaulėžiūroje dažnai susilieja į neišskiriamą vienumą su jų ontologijos ir metafizikos koncepcijomis, — bet tipingasis šitų pagrindinių filosofijos pažiūrų turinys tame, kas jame yra esminga, lieka nepakitęs“ *).

Bendrieji spekulatyviojo pasaulio supratimo tipai pasirodo istorijos scenoje ne pripuolamai, bet

*) Типическія системы философіи. (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 83. Май-Іюнь 1906 г. Стр. 269).

tam tikra tvarka. Tokie periodai, kaip senovės filosofija arba naujoji filosofija, nuo atgimimo gadynės ligi mūsų dienų, yra pabaigti istorijos kiklai, kuriuose viešpatauja bendrai „vienoda istorijos paveldėjimo tvarka filosofinio pasaulio supratimo tipuose". „Filosofinė mintis ir senovės Graikijoje, ir naujoj Europoj, nežiūrint į griežtą jos atsiradimo istorijos sąlygų nepanašumą, iš pradžių gauna hilozoizmo formą, t. y. be skirtumo sumaišo dvasinius ir medžiaginius apibrėžimus įsivaizduojant, kas yra pripažįstamas pirmojo daiktų pagrindo taip dvasinis kaip ir medžiaginis pradas (pav. oras, ar eteras, kuris kartu yra ir daiktinis elementas iš kurio iškilę visi kiti elementai, ir aukščiausias dieviškas protas, viską nukreipiąs aukščiausiais dorinės teisybės įstatymais). Tas matymo punktas, iš pradžių bendras filosofams, toliau besiplečiant minčiai, savo grynoje išvaizdoje veik nebeatsikartoja; išimtis tik aiškaus spekulatyviojo dėmesio kritimo periodai. Jis paprastai pasikeičia arba dualistiškųjų (pagrįstu absolučiai priešingos medžiagos ir dvasios prigimties pripažinimu), arba materialistiškųjų pažiūrų viešpatavimu. Toliau, jaučiant vidaus logikos prieštaravimus dualistiškose ir materialistiškose teorijose, paprastai įsigali skeptiškieji mokslai; jie paskutinėje instancijoje visada remiasi spėjimu, kad tikroji daiktų esmė absoliučiai nesuvokiama (fenomenizmo arba iliuzionizmo matymo punktas). Ir pagaliau labiausiai pražydus spekulatyviajai kūrybai ir labiausiai išsiplėtus filosofijos reikalavimams, įtemptoje kovoje su pirmiau buvusiomis fi-

*) Ib. 270, 271 pusl.

losofijos minties formomis, kurių vienašališkumas ir neužtekimas visai suprantamas ir suvokiamas, atsiranda mėginimų duoti pabaigtą idealistišką arba dvasinį aiškinimą tam kas yra".*)

Tuo būdu Lopatinas prieina prie šių tipingųjų filosofijos pažiūros formų: „1) hilozoizmas, 2) medžiagos ir dvasios dualizmas, 3) materializmas (mokslas, kad tikrasis esimas yra tisi nepraleidžiama paslanki substancija, turinti tiktai išorės — mekanikos ir fizikos — apibrėžimus, bet neturinti jokių vidaus dvasios savybių). 4) Fenomenizmas arba agnosticizmas; kitaip jis galima karakterizuoti, kaip noumenizmas, nuo Kanto termino noumen, kuriuo jis pažymi nesuvokiamus ir jokia žmoniška teigiama sąvoka neišreiškiamus daiktus savyje. Fenomenizmas savo skeptišku pagrindiniu dėsniu: mūsų žinojimas yra aprėžtas ir netikras, — mes žinome tik reiškinius, bet niekad nežinome ir negalime žinoti esmės arba substancijų, — matyti mano, kad iš tikrųjų yra kažin kokios nesuvokiamos ir į reiškinius nė kiek nepanašios substancijos; kitaip skeptiškam mūsų pažinimo įvertinimui nebūtų jokio pateisinimo. 5) Idealizmas, arba spiritualizmas*).

Dvi iš tų sistėmų, būtent hilozoizmas ir dualizmas, turi aiškiai maišytą ir išvestinį pobūdį, nes sutaiko savyje pradus, kurie iškyla kitose sistėmose atskirai ir išimtinai: „dualizmas yra spiritualizmo ir materializmo principų junginys jų suprastame priešingume į vienumą, o hilozoizmas — tų principų sumaišymas del jų turinio neaiškumo minčiai.

*) Ib. 274 pusl.

Tuo būdu abi sistėmiškų sudaro tik įvairius laipsnius dualistinių vaizdinių išsiplėtime (nesąmoningą ir sąmoningą). Bet tame yra ir teismas joms iš jų esmės. Jos aiškiai prieštarauja pagrindinei minties tendencijai į supratimo vienumą. Filosofija, kuri stengiasi suprasti daiktų būtį jų tikrumoje, negali sutikti su nesutaikinamųų pradų dvejopumu. O kaip tik tokį dvejopumą mes tuime paprastuose vaizdiniuose apie medžiagą ir dvasią, kaipo nepriklausomas esmes, kurios visais pažymiais neigia viena antrą (viena — tįsi, antra netįsi, viena turi grynai vidujinę būtį, antra — grynai išorinę, viena nusimano, antra — absoliučiai nesąmoninga ir t. t.).

Kaip iš jų sulipdyti vieną pasaulio būvimą? Ar pastatyti tas esmes greta? Bet kas gali jas surišti ir priversti veikti viena antrą, ar priskirti abiejų savybes vienam pirminiam daiktui, kaip daro hilozoistai? Bet reikia pamąstyti aiškai apie tokį daiktą, kaip iš vieno daikto išeis būtinai du. Tegu mes sutiksime, kad pasaulinis kuriamasis protas yra oras arba eteras. Mes tuojau įsitikinsime, kad tarp oro jo fizinėse savybėse ir begalinio proto jo idealuose ir absoliučiuose apibrėžimuose nėra jokio panašumo, jokio ryšio, jokio logikos santykio. — Taigi, dualizmas prieštarauja pagrindiniam filosofijos uždaviniui — suprasti esamojo vienumą. Filosofijoje gali būti tik santykinis dualizmas, bet ne absoliutinis; pasaulyje įmanomas tik tokių priešingumų veikimas, kurie gali kilti iš vieno bendro šaltinio. Tuo būdu tik tikrai monistinės sistėmos patenkina normalius filosofijos supratimo reikalavimus. Priešingai, dualistiniai mokslai: ar hilozoizmo, ar medžiagos ir dvasios dualizmo, ar pagaliau abso-

liutaus dar kurių nors pradų dvejopumo formoje, nesutaikinami su pačiu filosofijos uždaviniu. Iš antros pusės, net ir be klausimo apie jų vidaus trūkumus, dualistinių sistėmų, tiesiog del jų maišyto pobūdžio, negalima tyrinėti, kaip nepriklausomų tipų*).

„Todel pagrindinis ir tipingas pobūdis tenka priskirti tik grynoms ir monistinėms sistėmoms: materializmui, fenomenizmui ir spiritualizmui (kiekvienas nuosakiai ir ligi galo pravestas idealizmas būtinai įgyja spiritualistinį pavidalą). Kitaip sakant, mes turime tik tris pagrindiuius spekulatyviojo daiktų supratimo tipus. Lengva matyti, kad jų negali ir neturi būti daugiau: tai aiškiai išeina iš pačios žmogaus proto psikologijos. Mūsų mintis niekad nesti absoliučiai be dalyko; kad ir kaip ji būti abstrakti, ji visada krypsta į kai kurį jai duotą turinį, kad ir tyrinėtų jį kuo bendriautiuose pažymiuose ir santykiuose. Todel kiekvienas proto veiksmas paskutiniame savo pagrinde turi turėti išeities punktų ir pastovų paramos punktą betarpiškai turimame, tiesiai patyrtame, tame, kas galima pavadinti pažiūromis arba, vartojant dar platesnį terminą, betarpiškais mūsų sąmonės ir savijautos pergyvenimais. Tuo atžvilgiu visai teisingai tenka tvirtinti: „sąvokų visai be pažiūrų nėra, jei tik jos nereiškia gryno neigimo. Bet kas gi mums stačiai atvira, ką mes betarpiškai pergyvename? Del atsakymo vargu ar begali būti abejonės: betarpiškai mums atviras tik sąmoningas mūsų pačių dvasios gyvenimas, visose jo šakose ir sky-

*) Ib. 275, 276 pusl.

riuose, ir visa kita, tik kiek įeina jan ir sudaro jo dalį. Bet savyje mes randame, iš vienos pusės, davinių apie mūsų pačių vidujinį subjektingąjį būvimą mūsų valios, jausmo, supratimo formoje, iš antros pusės, apie kažin kokį buvimą, mums svetimą ir nuo mūsų skirtingą, kuris, vis delto betarpiškai vaizduojasi mums mūsų sielos stovių — pojūčių — kokybėmis ir santykiais. Taip atsiranda mums vidaus patyrimo ir išorės patyrimo skirtumas. Tie patys betarpiškosios sąmonės daviniai, kartą priskirti visoje visumoje juos pergyvenančiam subjektingam centrui, gimdo d v a s i o s koncepcijas, — kitą kartą, tam tikroje savo dalyje (išorės pojūčių visumoje) priskirti kažin kam mums pašaliniam ir mums nepriklausančiam, susilieja į k ū n ų arba medžiaginio pasaulio koncepciją. Be įvairių šitų davinių susigrupavimų ir jų įkvėptų koncepcijų, mintis negali turėti jokio teigiamo turinio: visos mūsų proto kategorijos išauga toje dirvoje, ir negali būti nuo jos atplėštos. O tai reiškia, kad mes tik tą galime suprasti ir įsivaizduoti, kaip tikrą, kam mes galime priskirti arba dvasinių, arba medžiaginius požymius. Kas visai ir jokiu atžvilgiu neturi savyje nieko dvasiško ir fiziško, to mes negalime teigiamai manyti, kaip realę. Ta bendra taisyklė galima būtų pavadinti mūsų minties p a ž i ū r ų p o s t u l a t u. Kas nemano ir nenori ir nieko nejaučia, ir kas iš antros, pusės, netįsu, nejuda ir nepasireiškia jokiais kitais išorės veiksmais, tas mūsų minčiai visiškas niekas. Ir jeigu, vis delto, mes kažin kodel kam nors panašiam panorėtume priskirti realumą, mes galime apie tą sudaryti tik grynai neigiamą sąvoką, pašalindami visa, kas mums su-

prantama, t. y. pripažindami jį kažin kuo absoliučiai nesuvokiamu. Visa tai tinka ir mūsų sąvokoms apie absolutųjį pagrindą arba absoliučiąją daiktų prigimtį. Daiktų esmė turi būti suprantama ar iš dvasinių, ar iš fizinių analogijų, ir jei ji jose visai ir niekaip netilsta, tai mes negalime apie ją sudaryti jokios teigiamos idėjos, — tame naturalė visų metafiziškų padarų siena.

O iš to aiškiai išeina, kad gali būti tik dvi teigiamos tipingos metafizikos sistėmos; spiritualizmas, suprantąs tikrenybę iš dvasinių analogijų, ir materializmas, suprantąs ją iš fizinių analogijų. Šalia jų galima yra viena neigiama tipinga sistėma, nepripažįstanti tikroje realybėje jokio panašumo į kuriuos nors dvasinius ar materialius santykius ir savybes — toks yra agnosticizmas arba noumenizmas*). Visos istorijoje esančios filosofijos

*) Наша мысль всегда должна отправляться отъ чего-нибудь даннаго, отъ непосредственно или интуитивно сознаваемаго и переживаемаго. Между тѣмъ обыкновенная человѣческая интуиція имѣетъ дѣло только съ данными двоякаго рода. Во первыхъ, она обращена на внутреннія переживанія человѣческаго духа, т. е. на нашу субъективную психическую жизнь во всемъ ея разнообразіи и составѣ. По аналогіи съ этимъ внутреннимъ цѣлымъ нашего субъективнаго существованія мы невольно предполагаемъ внутренній міръ у окружающихъ насъ другихъ одушевленныхъ существъ. Во-вторыхъ, пользуясь нѣкоторою опредѣленной частью или областью нашихъ психическихъ переживаній, — главнымъ образомъ ощущеніями нашихъ внѣшнихъ чувствъ, — и мысленно перенося элементы этихъ переживаній за предѣлы нашего непосредственно даннаго субъективнаго міра, какъ что-то независимое отъ него, мы составляемъ изъ нихъ образы внѣшнихъ матеріальныхъ

**teorijos savo metafiziškoje dalyje yra tik įvairios šitų pagrindinių ir nepašalinamų matymo punktų atmainos, junginiai ir mišiniai“.**

---

процессовъ. Другихъ интуитивныхъ данныхъ въ нашемъ сознанiи нѣтъ, потому что мы все непосредственно и прямо переживаемъ или какъ свои дѣйствiя и состоянiя, или какъ принудительно ощутимое нами сопротивленiе и противостоянiе намъ какого то чуждаго внѣшняго намъ бытiя. Отсюда получается воззрительный или интуитивный постулатъ нашей мысли: что не содержитъ въ себѣ никакихъ психическихъ или физическихъ признаковъ того мы не въ состоянiи дѣйствительно мыслить какъ реальное. Что ничего не думаетъ и ничего не чувствуетъ и ничего не хочетъ, и что, въ то же время, не обладаетъ никакимъ протяженiемъ, никакъ не движется и не проявляетъ себя ни въ какихъ другихъ матерiальныхъ дѣйствiяхъ или состоянiяхъ, то представляетъ въ нашихъ глазахъ совершенное отсутсвiе бытiя. Мы можемъ понять лишь такую реальность, которая обладаетъ или духовными или матерiальными свойствами... Такъ палучаются три чистые типа монистическаго пониманiя мiра: 1) спиритуализмъ (признанiе истинно сущаго за духъ), матерiализмъ (признанiе всего реальнаго за бытiе, всецѣло и въ себѣ внѣшнее). Таковы два положитеьные типа монистическаго мiропониманiя. Но рядомъ съ ними существуетъ еще одинъ, уже чисто отрицательный типъ; агностицизмъ или ноуменализмъ (образуя послѣднее обозначенiе отъ кантовскаго термина ноуменъ). Онъ заключается въ признанiи, что метафизическая реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не содержащая въ себѣ никакихъ понятныхъ для насъ признаковъ и отношенiй и не обладающая ни матерiальными, ни духовными свойствами. Лопатинъ спиритуализмъ, какъ монистическая система философiи“ (Вопросы философiи и психологiи. Кн. 115. Ноябрь — Декабрь 1912 г. Стр. 435 — 438).

## II.

Pas Teichmülleri mes randame dvi, kiek skirtingas viena nuo kitos, tipingųjų filosofijos formų klasifikacijas: vieną veikale „Apie sielos nemarumą“, antrą — svarbiausiame metafiziškame didžiojo galvotojo rašte „Tikrasis ir regimasis pasaulis“.

Iš tipingųjų filosofijos sistėmų skaičiaus Teichmülleris išmeta, iš vienos pusės, naivųjį materializmą arba ilozoizmą, kuris dar nepastebi dvasinio ir materialio tikrenybės pradų priešingumo,—iš antros pusės, dualizmą, kuris neranda jokio sunkumo pripažinti visišką tų pradų dvejopumą*).

Po tų dviejų pradžios stadijų žmogaus minties išsiplėtime eina trys tipingieji pasaulio supratimai. Idealizmas pripažįsta tikrą realybę vien tiktai idealiai būčiai—materialė tikrenybė jam ne kas ki-

*) Wir wollen zunächts zwei Weltansichten als Vorstufe der grösseren Einsicht bezeichen. Die erste besteht in einer naiven Indentificirung von Geist und Materie, deren Gegensatz man nicht beachtet; wir wollen diesen Standpunkt den naiven Materialismus nennen. Der Leib des Menschen ist darnach nicht unbeseelt, aber die Seele ist von dem Leib nicht verschieden. Dieser Standpunkt gehört der Poesie und dem mythologischen Zeitalter.

Ihm gegenüber steht der naive Dualismus, welcher Geist und Materie streng scheidet und beide nebeneinander als Ursachen der Dinge zur Erklärung aller Ereignisse braucht. Dieser Standpunkt ist schon besser, als der vorige, weil er das scheidet, was geschieden werden muss; aber er ist naiv, weil er es so sehr scheidet, dass es nun mit keiner Hülfe mehr zusammengebracht und nicht in seiner lebendigen Einheit begriffen werden kann. (Ueber die Unsterblichkeit der Seele. II. Auflage. 1879. Psl. 28, 29.)

ta, kaip idealio principo funkcijos; priešingai, materializmas pripažįsta tik išorės, materialę būtį ir žiūri į dvasinę tikrenybę, kaip į materijos funkciją. Abiejų matymo punktų vienašališkumas verčia žmogaus minti ieškoti vidurinio, taikinančio sprendimo. Tokį taikinantį sprendimą duoda Spinoza dvasinio ir materialio tikrenybės pradų, kaip vienintelis dieviškos substancijos atributų arba savybių, tapatybės mokslu*).

Kadangi visų šitų koncepcijų — materializmo, idealizmo ir spinozizmo — pagrinde guli netaisyklinga dvasinės ir medžiaginės būties priešpastatymas, tai nė viena jų negali prieiti prie tikro ontologijos problėmos sprendimo, ir filosofijai nelieka nieko kita, kaip atsisakyti nuo to priešpastatymo, kad visa, kas materialu, yra tik fenomenas, arba reiškinys, tai yra „paprastas mūsų jausmams būdas įsivaizduoti ir regėti", ir kad, todel, tikroji realybė priklauso tik individualėms dvasinėms būtybėms, kurių mes negalime galvoti kitaip, kaip iš analogijos su mūsų „aš". Tą naują koncepciją Tech-

---

*) Auf diese Vorstufen folgen dann die drei grossen Weltansichten. Die Weltansichten sind aber nach Trendelenburg erstens der Materialismus, welcher irgendwie den Geist aus dem Stoff herauszukochen oder zu quirlen versucht zweitens der Idealismus, welcher den Stoff irgendwie von dem Geiste setzen oder schaffen lässt oder ihn durch eine Zersetzung und Auseinandersprengung des Geistes entlässt, und endlich der Spinozismus, der die beiden Gegensätze parallel aufstellt und sie wie Körper und Schatten als zwei ungleichartige Ausdrücke für ein und dasselbe Wesen geltend macht. (Die wirkliche und die scheinbare Welt S. V u. VI).

*) Ib. 276 — 278 pusl.

müllerис vadina ketvirtu pasaulio supratimu, arba personalizmu*).

Tokia yra klasifikacija, kurią Teichmülleris désto kūrinyje apie sielos nemarumą. Kaip nurodo pats Teichmülleris, jis pasiskolino ją iš savo mokytojo Adolfo Trendelenburgo. Veikalo „Regimasis ir tikrasis pasaulis“ įžangoje mūsų filosofas įveda į tą klasifikaciją vieną esmingą pataisą: būtent, jis mano, kad Trenledenburgas duoda perdaug garbės Spinozos filosofijai, laikydamas minties ir būties tapatybės mokslą originale ir žymia koncepcija. Manymo atributas nesurištas pas Spinozą kokiu nors santykiu su tįsumo atributu: tokioje visiškoje tarpusavio nepriklausomybėje mintis nieko negali žinoti apie esantį erdvėje materialį pasaulį ir, todel, visa Spinozos gamtos filosofija paremta stambiu nesusipratimu. Bet jei tat yra taip, tai į spinozizmą

*) Die Philosophie hat bisher drei Standpunkte versucht um den Zusammenhang der Welt zu überschauen; von jedem derselben blieben die wichtigsten Erscheinungen unerkennbar. Der Materialismus konnte die Gesetze und Formen der Natur und das geistige Leben nicht erklären; der Idealismus fand keinen Übergang von dem Allgemeinen zur Existenz; der Spinozismus verfolgte die beiden Seiten seiner erdichteten Gleichung, ohne für diese dualistische Darstellung einen Grund zu wissen und ohne eine Erkenntnissquelle für die zweite Seite, für die Welt der Ausdehnung anzugeben... Ich... suche eine vierte Weltansicht, deren Standpunkt schon von Leibnitz in kurzen kühnen Aphorismen aufgezeichnet wurde. (Darwinismus und Philosophie S. 2). Diesen neuen Standpunkt, der durch die neue Erkenntnissteorie gewonnen wird kann man Personalismus nennen, weil das Ich als Einheit Persönlichkeit unmittelbar bewusst wird und drei Funktionen als die ihrigen gebraucht und behauptet. (Neue Grundlegung der Psychologie und Logik S, 157.)

nieku būdu negalima žiūrėti, kaip į koncepciją, armoningai sutaikinančią idealizmo ir materializmo priešingumus *). Vietą, kurią Trendelenburgo klasifikacijoje turi Spinozos sistėma, turi teisingai Platono sistėma. Didžiausias senovės galvotojas apgali absoliutų idealio ir materialio pasaulio priešingumą, sumaišydamas savo pasaulio sieloje, kaip savaime judančiame prade, idėją ir judesį, mintį ir „aklą būtį", ir stengdamasis įrodyti to sumaišymo ir sujungimo reikalingumą dialektikos būdu. Monistinės Šellingo ir Hegelio sistėmos su jų ideal-realizmu arba real-idealizmu turi tuo atveju būti žiūrimos, kaip Platono sudaryto pasaulio supratimo atmainos **).

---

*) Es ist ja ... gerade dieses sogenannte System von vornherein völlig zu eliminiren, da das Denken bei Spinoza schlechterdings von dem Attribut der Ausdehnung unbeeinflusst bleiben soll, und Spinoza also von der ganzen Welt im Raum consequenter Weise nichts percipiren, nichts wissen und nichts ahnen kann. (Die wirkliche und die scheinbare Welt.)

**) Dagegen wäre es angezeigt gewesen, die Systeme, welche Trendelenburg unter den Idealismus oder Platonismus ordnet, in zwei Gruppen zu zerlegen. Die einen gehen nämlich wirklich von einem blossen Gedanken oder λόγος aus und lassen aus diesem die sinnenfälligen Dinge werden oder schaffen; die andern aber suchen den Gegensatz von Denken und Sein zu indifferenziren und kommen daher zu einem Monismus. Hierhin gehört Plato in erster Linie, der in seiner Weltseele als dem sich selbst bewegenden Princip Idee und Bewegung, Denken und „blindes Sein" mischt und die Mischung und Einigung dialektisch zu beweisen versucht. Der recht verstandene Plato müsste also die Stelle einnehmen, welche Trendelenburg dem Spinoza zuweist, und dieser müsste vielmehr mit dem von mir zu Ergänzung der Eintheilung hinzugefügten Dualismus und Hylozoismus als eine nai-

III.

**Trendelenburgo ir Teichmüllerio klasifikacija, su kuria mes supažindinome mūsų skaitytojus antrame skyriuje, sudaryta prieš pastatant dvi sąvokas, — minties ir būties, — paimtas bendriausia ir neapibrėžta prasme. Teichmülleris žiūri į ją, todel, kaip į paruošiamąją, ir mėgina, tiesa, kuo bendriausiais bruožais, paremti ir pateisinti ją iš savo filosofijos matymo punkto.**

---

ve Vorstufe der Philosophie zusammen-geordnet werden. Dann würden die monistischen Systeme Schelling's, Hegel's und einiger Epigonen mit ihrem Realidealismus oder Ideal-realismus unter die dritte Gattung fallen, d. h. unter den recht verstandenen Platonismus. Denn wenn Hegel unter den abstracten Idealismus untergeordnet würde, so könnte man zwar zur Rechtfertigung sagen, dass bei ihm die Natur nur das Aussersichsein des Geistes ist; allein man würde doch mit grösserem Rechte von seinem Standpunkte aus erwidern, dass die Idee nur desshalb die Natur entlassen konnte, weil sie dieselbe in sich hatte. Die Negativität ist ja der Grund des ganzen dialektischen Processes und durch diese ist erst die abstracte Idee zu einer realen Kraft und weltschöpferischen Macht geworden, die sich selbst lebendig entwickelt, enzweit und zusammennimmt. Mithin würden sich durch diese Remedur der Trendelenberg'schen Eintheilung die modernen Systeme erst ohne Widerrede gerech classificiren lassen, wie dadurch auch der wahre Plato erst sein volles Licht erhält. (Die wirkliche und die scheinbare Welt. S. XIII ff.)

Savo bendrą savotišką Platono filosofijos supratimą Teichmülleris ypač trumpai ir aiškiai išreiškė penktame Ritter'io ir Preller'io senovės filosofijos istorijos leidime, kuris išėjo jam redaguojant. Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta. Gotha 1875. P. 195: Ab antiquioribus multa Plato didicerat, quae rationis quasi vinculo consociare studuit: a Parmenide verum ens semper

Jei mes pamėginsime susivokti įvairiausiuose mūsų pažinimo darbo reiškiniuose, tai mums teks paskirstyti jie į dvi pagrindines grupes — vieną su empirizmu, antrą su spekulatyviu turiniu. Empirinį turinį mes taikinam duotiems jausminiam patyrime objektams, spekulatyviųjų — idėjoms arba protu suvokiamai buvimo sričiai. Žiūrint į tą dvejopą mūsų pažinimo darbo kryptį, filosofija įgyja dvi pagrindines formas.

Vadinamasis materializmas arba dėmokritizmas išmeta aikštėn kaip įvairiausių mūsų jausminio patyrimo elementų junginius, taip ir sujungtą su jais pažinimą ir tiki realiu empirinių objektų, arba substancijų, buvimu tokioje formoje, kurioje jie pasirodo mūsų jausmams. Ta koncepcija visai negali prieiti prie abstrakčiosios mūsų pažinimo srities ir sustoja visai bejėgė prieš priklausan-

stare, ab Heraclito moveri continuo mundum, qui modo animalis quum multiplicis tum simplicis bella secum gereret, cujus tamen mutationes λόγῳ gubernarentur; a Megaricis, idearum amicis, hunc λόγον ideis immutabilibus cognosci. Horum sapientia satis instructus contrarias opiniones Plato caute congessit er consociavit. Quare verum ens quasi patrem mundo mutabili inesse voluit, ne forma veritateque careret. Mutabilitates autem et motus infinitam potentiam quasi matrem mundi esse, cui etiam vitam et sensibilitatem ut animali praeberet, docuit. Quibus quasi parentum dotibus praeditus mundus Platoni filius unigenitus appellatur, qui et patris praesentia et matris potentia uti omnium bonorum copia fruens unus et verus deus perfectissimus et beatus haberi debeat. Philosophi autem, ad explicandam hujus mundi naturam, idearum veritatem a patre, rerum mutabilitatem a matre deducant oportet, ita tamen, ut nugas se proferre confiteantur, nisi lineas hasce divergentes in gyri perfectissimi formam, id est in hujus mundi aeterni vitam et veritatem conjungant.

**čias tai sričiai sąvokas, jėgas, įstatymus ir dvasines funkcijas*).**

**Priešingai materializmui idealizmas meta aikštėn kaip tik mūsų abstrakčiąsias sąvokas ir priskiria substancinį pobūdį absolučiam protui** (νοῦς), **absoliučiam tikslui, pasaulio tvarkai ir įstatymui ir panašioms aukščiausioms protu pasiekiamoms esybėms. Mūsų abstrakčiųjų sąvokų hipostaziavimas arba ontologizavimas idealizmui neduoda jokiu būdu „pasakyti ką nors rimta" apie esančio empiriniame pažinime jausminio pasaulio kilmę: nė vienas rimtas gamtininkas nepasitenkins tokiais paaiškinimais, kaip „kūrimas iš nieko", „gamtos išleidimas", Majos apsiaustas, šviesos aptemimas del nutolimo nuo prototipo ir t. t.**).**

---

*) Der sogenannte Materialismus, „Demokritismus" und Empirismus projicirt unsere Anschauungsbilder und die sich daran anschliessende Erkenntniss nach Aussen und glaubt an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objecte oder Substanzen in einer Mehrheit oder in einer Einheit; für die im abstracten Gebiete der Erkenntniss auftretenden Begriffe, die Kräfte, Gesetze und geistigen Functionen aber weiss man natürlich kein materielles Ding als Träger ausfindig zu machen und muss sie in der unklarsten Weise und in völliger Rathlosigkeit irgendwie an die Dinge anhängen, was dann den gerechten Spott der Idealisten veranlasst. (Ib.)

**) Der sogenante Idealismus andererseits projicirt nun gerade unsere Begriffe nach Aussen und lässt einen naturfreien Logos, einen νοῦς, die Liebe, Das Gute, den Zweck, die Idee, die Weltordnung, das Gesetz und dergleichen intelligible höhere Mächte als die eigentliche Substanz auftreten; allein ebendarum wird es ihm unmöglich etwas Gescheidtes über den Ursprung der in der empirischen Erkenntniss gegebenen sinnlichen Welt zu sagen; denn die Schöpfung aus Nichts, die Entlassung der Natur, oder der Schleier der Maja

Pagaliau, monizmas, arba realidealizmas ir iš pradinės tapatybės ir absoliutaus neskirtingumo sistėmos stengiasi iškilti aukščiau materializmo ir idealizmo priešingumų ir sutaikinti juos sintetiškoje vienybėje. Tos sistėmos sukoncentruoja savo dėmesį į nepatrtukiamą empirinių ir spekulatyvių elementų ryšį ir vienybę mūsų pažinime ir tą vienybę meta išorės pasaulį. dvasia ir gamta išsivysto tose sistemose iš viena kitos arba greta viena kitos dialektikos būdu.*)

Taigi, kaip materializmo ir idealizmo, taip ir dialektinio monizmo pagrinde yra nesąmoninga mūsų pažinimo veikimo kūrinių projekcija aikštėn, ir, todel, visose tose sistėmose mes turime, iš tikrųjų, ne ką kita, kaip perspektyvinius pasaulio vaizdus, tikrus tik iš pažįstančiojo matymo punkto, kuris užima kaip ir perspektyvos centrą ir be kurio jokia projekcija negalėtų atsirasti. O vis tik projektivistinės filosofijos sistėmos visai pašalina iš savo matymo lauko pažįstantįjį subjektą, ir tikrąją realybę priskiria jo veikimo kūriniams, arba turiniams. Kadangi pažinimo veikimo kuriniams — toje sąvo-

---

oder die Verfinsterung des Lichts durch Entfernung vom Urbilde oder Abfall und dergleichen Redensarten werden keinen Naturforscher überzeugen. (Ib.).

*) Der sogenannte Monismus endlich, oder der Realidealismus und die Systeme der ursprünglichen Identität oder Indifferenz des Absoluten beachten nach dem Vorbilde von Plato's Weltseele die Einigung und den Zusammenhang des empirischen und speculativen Elementes in unserer Erkenntniss von der Welt und projiciren diese Einheit nach Auseen und lassen durch Dialektik oder durch Potenzenreihen oder sonstwie Natur und Geist sich nebeneinander oder auseinander oder ineinander objectiv entwickeln. (Ib.)

koje Teichmülleris sujungia kaip jausmines regines taip ir abstrakčias idėjas ir principus — priklauso tik idealė būtis, tai nė viena iš projektivistų sistėmų negali suvokti tikrosios, arba substancinės būties. Todel, Teichmülleris priešpastato perspektyviniams pasaulio vaizdams, tų sistėmų sukurtiems, subjektą, kurs yra perspektyvos centre, ir savo veikimu kuria įvairius tikrenybės vaizdus. Substancinė būtis kurią projektivystai mato idealiame pažinimo turinyje, priklauso vien tik pažįstančiam subjektui. Personalistinė filosofija įveikia visas pirmutinės filosofijos koncepcijas del naujo matymo punkto, iš kurio tos visos koncepcijos pasirodo ne kas kita, kaip perspektyviniai vaizdai.*)

Del maišyto filosofinio pasaulio supratimo formų klausimo Lopatinas ir Teichmülleris prieina prie

---

*) Desshalb sind alle diese Systeme projectivische Darstelungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss notwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss perspektivische Bilder. Da nun in der ganzen erkennenden Thätigkeit, sowohl in den sinnlichen Anschauungen, als in den sogenannten Ideen und Principien, nur unser Erkenntnissinhalt gegeben ist, der nur ein ideeles Sein als Erkenntnissinhalt hat, so leugne ich, dass von und in irgend einem dieser Systeme das Existiren und das substanziale Sein gefunden werden könne, und setzte diesen ideellen, perspectivischen Bildern der Welt das Subject entgegen, welches sich im Augenpunkte befindet und nur durch eine Fiction „umgeklappt“ und mit auf die Bildfläche geworfen wurde. Dies Subject ist die vergeblich in seinem objectiven ideellen Inhalt gesuchte Substanz. Die Nüancen der verschiedenen Systeme und ebenso alle ihre sogenannten principiellen Gegensätze verschwinden daher für diesen neuen Standpunkt, von welchem aus sie alle nur für perspectivische Bilder gelten können. (Ib. Psl. XV—XVII.)

visai tų pačių išvadų; bet ir esmėje jų klasifikacija toje savo dalyje nesukelia ir negali sukelti jokių prieštaravimų.

Toliau abu filosofu žiūri į materializmą, kaip iš vieną tipingiausiųjų filosofijos sistėmų. Materializmui Lopatinas priešpastato idealizmą, apimdamas ta sąvoka kaip abstraktųjį idealizmą, taip ir konkretųjį idealizmą, arba spiritualizmą, ir tvirtindamas, kad kiekvienas nuosakiai išvystytas idealizmas būtinai priveda prie spiritualizmo. Idealizmas gi Teichmüllerio klasifikacijoje atatinka tik tai pasaulėžiūrai, kurią Lopatinas vadina abstrakčiuoju idealizmu arba panlogizmu. Rusų filosofo padalinime nėra real-idealizmo arba dialektinio monizmo sistėmos; paskui, tuo tarpu kai Lopatinas žiūri į konkretųjį idealizmą, kaip į neišvengiamą kiekvieno idealistinio pasaulio supratimo galą, Teichmülleris priskiria kaip materializmą, taip ir idealizmą prie projektivistinių pasaulėžiūrų ir priešpastato jiems personalizmą (konkretųjį idealizmą), kaip ketvirtąjį pasaulio supratimą, atsisakiusį nuo nekritingo atskirų mūsų pažinimo veikimo reiškinių ontologizavimo ir pakilusio ligi tikrosios substancinės būties pažinimo, kurią mes turime galvoti iš analogijos su mūsų „aš".

Pastebėsim, pagaliau, kad Lopatinas priešingai Teichmülleriui laiko skepticizmą, arba noumenizmą viena iš tipingųjų filosofinio tikrenybės supratimo formų. Prie to skirtumo mes visų pirma ir sustosime.

IV.

„Daiktų esmė — sako Lopatinas — turi būti suprantama arba iš dvasinių arba iš fizinių analogijų, ir jei ji jose visai ir niekaip netilpsta, tai mes negalime sudaryti apie ją jokios teigiamos idėjos, — čia naturalė visų metafizikos padarų siena.“ Todel, yra galimos tik dvi teigiamos filosofijos sistėmos: spiritualizmas, suprantąs tikrenybę iš dvasinių analogijų, ir materializmas, suprantąs ją iš fizinių analogijų. Greta jų galima yra viena neigiama tipingoji sistema, tvirtinanti, kad tikroji realybė yra absoliučiai nesuvokiama esmė, neturinti nei materialių nei fizinių savybių.

Tipingomis filosofijos sistėmomis mes laikome tik tuos abstrakčiuosius padarus, kurie nesiskolina savo premisų iš kitų sistėmų, nes išvestinis tos ar kitos koncepcijos pobūdis, matyti atima jai tipingumą. Tuo tarpu joks — taigi ir skeptingasis — neigimas savo prigimtim negali būti visiškas, nes būtinai numato pirma savęs: pirma, tą teigiamąjį turinį, kuris jame neigiamas, antra, tą kitą teigiamą tikslą, kuriam tarnauja tas neigimas, ir, pagaliau, trečia, tas taipgi teigiamas priemones, kuriomis jis įvyksta: mes visada neigiame ką nors, del ko nors ir per ką nors.

Visų neigiamųjų metafiziškų padarų pagrindą visada ir būtinai sudaro tos ar kitos teigiamosios filosofijos teorijos — pašalinkite jas, ir skepticizmas nustos visos savo paramos, net daugiau,—visos prasmės. Kuogi, iš tikrųjų, pavirstų Protagoro, to įtakingiausiojo senovės skeptiko, mokslas, jei jis nesiremtų metafiziškomis Heraklito teorijomis, iš vie-

nos pusės, Dėmokrito—iš antros. O Jumo, to aštuonioliktojo amžiaus Protagoro, visų teikiamųjų filosofijos padarų neigimas? Ar ne aišku, kad paremtos filosofijos teorijos matomybę įgyja tas neigimas tik sąryšyje su sensualistine sielos gyvenimo teorija, kuri yra vienas iš bendrojo mekaniškojo pasaulio supratimo priedėlių.

Bet jei skepticizme nieku būdu negalima matyti savarankiškos, išeinančios iš savų, iš niekur kitur neskolintų premisų, koncepcijos, tai skepticizmas savo esme negali būti tipinga filosofijos sistėma. Tipingasis pobūdis priklauso tik t e i g i a m o s i o m s metafiziškoms koncepcijoms.

## V.

Lopatinas žiūri į tas sistėmas, kurias Teichmülleris pažymi savo klasifikacijoje terminais idealizmas ir personalizmas, kaip į bendrojo idealistinio pasaulio supratimo atmainas: pirmąją iš tų atmainų jis vadina abstrakčiuoju idealizmu, antrąją — konkrečiuoju. „Idealizmas — sako jis — nuosakiai besiplėsdamas įgyja svarbių atmainų ir atspalvių statydamas savo pagrindines pažiūras ir uždavinius: čia visų pirma tenka atsiminti a b s t r a k č i o j o  i d e a l i z m o  a r b a  p a n l o g i z m o arba p a n l o g i z m o ir k o n k r e t a u s  i d e a l i z m o, arba spiritualizmo priešingumas. Panlogiškasis idealizmas deda būties esmę formaliame logikos principe arba idėjoje, t. y. universaliame protu suvokiame įstatyme, kuris yra vidurinis daiktų protas ir kuris, nežiūrint savo visai abstrakčios prigimties,

yra vienintelis pasaulio ir žmonių gyvenimo plėtojimos ir įvairumo šaltinis bei judintojas. (Visai nuosakiai buvo išreikšta ta pažiūra tiktai Hegelio filosofijoje, nors jo pradžios galima rasti jau senovėje, dalinai Platono idėjų srityje, dar labiau Aristotelio formos moksle). Spiritualizmas, priešingai, jei teip galima pasakyti, pripažįsta esantįjį realį dvasiškumą, nepriklausomą nuo mūsų abstrakcijų ir logiškų apibendrinimų: jam daiktų pradžia ir pagrindas yra dvasinė jėga savyje, viduje gyva ir aktinga ligi visokio įsikūnijimo gamtos ir žmogaus gyvenime. O todel jam ir visi daiktai viduj savęs dvasiški, nes galutinoje išvadoje nieko nėra be dvasios. Naujoje filosofijoje taip pirmiausia mokė Leibnicas, ir prie tos pagrindinės jo pažiūros taip ar kitaip prisidėjo ir prisideda visi vėlesnieji ne panlogiškojo idealizmo atstovai. Betgi spiritualizmas vyriausiojo panlogiškosios filosofijos dėsnio (spėjimo) del vidujinio būties proto ir prasmės ir del vidujinio idealio daiktų įstatingumo visai neneigia: jis atsisako tik pripažinti abstrakčiame daiktų įstatyme kūriamąjį pačios jų būties šaltinį; jis įžiūri visokiuose pasaulio įstatymuose tik jo vidujinio dvasinio pagrindo veikimo ir pasireiškimo būdus, o ne to pagrindo ir jų jėgų, kuriomis laiduojamas įstatymo viešpatavimas pasaulio gyvenime, buvimo priežastį. Pagrindinė panlogizmo mintis, iš to matymo punkto, yra tik vienas iš bendrosios spiritualistinės pasaulėžiūros elementų." *)

Svarbiausiame savo filosofijos darbe „Teigiamieji filosofijos uždaviniai" Lopatinas labai giliai ir origi-

*) Op. cit. 241, 2 pusl.

naliai kritikuoja vokiečių idealizmo pagrindus, kuris, kaip žinoma, yra vienas iš skaidriausių abstrakčiai idealistinės pasaulio koncepcijos išraiškų. Jis griežtai atmeta šitą koncepciją ir priešpastato jai konkrečiai idealistinį, arba spiritualistinį Leibnico, arba monadologiškojo tipo pasaulio supratimą; todel, idealizmo ir spiritualizmo suartinimas, į kuriuos žiūrima kaip į du tos pačios pasaulėžiūros išsiplėtitimo laipsniu, yra truputį netikėtas skaitytojams, pažįstantiems svarbiausįjį rusų filosofo darbą. Tačiau, jei įsižiūrėsime įdėmiau į tą suartinimą, tai nesunku pastebėti, kad jis paremtas labiausiai tuo, jog spiritualizmas išlaiko pagrindinę idealistinės filosofijos pažiūrą (dėsnį, spėjimą) į (apie) vidujinį idealį daiktų įstatingumą, bet tas išlaikymas, iš tiesų, įrodo tik tai, kad spiritualistinė filosofija, del savo universalio pobūdžio, neatmeta visai žemesniųjų žmogaus minties išsivystymo laipsnių, o sujungia visus tuos tiesos pastebėjimus, kurie buvo pasiekti tuose laipsniuose, savo armoniškoje sintezėje.

Tas sujungimas niekaip negali pašalinti gilaus principinio idealistinės ir spiritualistinės ontologijos priešingumo. Tai, kam abstraktusis idealizmas priskiria substancinę būtį, tas konkrečiam idealizmui turi vien tiktai idealę, išvestinę būtį. Priešingai, tai būčiai — idealių dvasinių būtybių būčiai — kuriai spiritualistiniame pasaulio supratime priklauso substancinis pobūdis, — abstrakčiai idealistiniame pasaulio supratime visai nėra vietos. Juk pripažindamas tik bendrą ir abstrakčią būti, idealizmas niekaip negali prieiti prie individualės konkrečios būties, iš kurios kaip tik išeina spiritualistinė filosofija, žiūrinti į idėjas arba į bendrąją būtį, kaip į

individualės būties padarą. Gilus principinis abiejų koncepcijų skirtumas aiškinamas visų pirma tuo, kad abstrakčiojo idealizmo pagrinde yra spekulatyviųjų mūsų pažinimo elementų ontologizavimas, tuo tarpu kai konkretusis idealizmas iš pamatų įveikia naivųjį įvairių mūsų pažininimo veikimo turinių proiciavimą aikštėn ir atidengia tikrąją, substancinę būtį realiame pažinimo subjekte.

Vienu žodžiu, abstrakčiojo idealizmo ir spiritualizmo priešingumas yra toks didelis ir esmingas, kad jų niekaip negalima laikyti to paties tikrenybės supratimo atmainomis: mes turime juose d v i į v a i r i a s t i p i n g a s f i l o s o f i j o s p a s a u l ė ž i ū r o s f o r m a s.

Vis delto abstrakčiosios minties pažangoje idealizmas sudaro tiek didelį žingsnį pirmyn, palyginant su mekaniškojo pasaulio supratimo formomis, kad stambiausio rūsų spiritualizmo atstovo padarytas suartinimas turi po savim šiek tiek pamato, ir su tam tikromis—pirmiau padarytomis — pastabomis mes galime naudotis terminu „dvasinis tikrenybės supratimas“ pažymėti kaip idealistiniam, taip ir spiritualistiniam matymo punktui.

## VI.

Pirmutiniai mūsų svarstymai privedė mus prie tos išvados, kad, visų pirma, skepticizme negalima matyti tipingos filosofijos sistėmos, ir kad, antra, skirtumas tarp idealistinės ir spiritualistinės ontologijos yra taip gilus ir esmingas, kad tų dviejų

koncepcijų niekaip negalima laikyti vienos pasaulėžiūros atmainomis. Įnešę tas pataisas į Lopatino ir Teichmüllerio klasifikaciją, mes prieiname prie šių tipingųjų pagrindinės filosofijos problemos sprendimų:

1) Materializmas.

2) Idealizmas.

3) Spiritualizmas.

Ar tas dalinimas yra išsemiamas, ar be tų pagrindinių ontologijos koncepcijų, kurias mes ką tik mėginome nustatyti, gali būti dar kurie kiti tipingi dominančios mus problėmos sprendimai?

Teichmüllerio klasifikacijoje mes randame, be materialistinės, idealistinės ir spiritualistinės sistėmų, dar real-idealizmo sistėmą. Ta sistėma taikina materializmo ir idealizmo priešingumus, ir nuosakiame žmogaus minties išsivystyme užima tarpinį laipsnį tarp idealistinės ir spiritualistinės pasaulėžiūros.

Real-idealizmas, kaip, be abejo, įtikinamai įrodė Teichmülleris *), visose savo gausiose atmai-

---

*) Savo veikalose: Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles, 1868.—Aristoteles Philosophie der Kunst, 1869.—Geschichte des Begriffs der Parusie, 1873. „Aristotelische Forschungen“ (bei E. Barthel, Halle). Šie veikalai išėjo bendru vardu.

Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874 (Baer, Frankfurt a. M.). 1. Anaximander. 2. Anaximenes. 3. Xenophanes. 4. Platon's Unsterblichkeitslehre. 5. Platon und Aristoteles). Die Platonische Frage 1876. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Drei Bände (Perthes, Gotha). I. Herakleitos, 1876. II. Pseudohippokrates de diaeta.—Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluss der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie, 1878. III. Die praktische Vernuntbei Aristoteles, 1879. Literarische Fehden im vierten Jahr-

**nose ir šakose išeina iš tos koncepcijos, kurią sudarė didžiausias senovės galvotojas Platonas. Aristotelio nuopelnas, iš tikrųjų, yra tik sistėmingame jo mokytojo idėjų išdėstyme; nieko principe naujo neįneša į Platono ontologiją ir idealistinės devynioliktojo amžiaus sistėmos — koncepcijos branduolys pasilieka toks pat per visą savo ilgų amžių išsivystymą. Todel mes galime gvildendami real-idealizmo, kaip tipingos filosofijos sistėmos, klausimą, sutelkti mūsų dėmesį labiausiai į Platono filosofiją.**

---

hundert vor Christo. (W. Koebner, Breslau.) Bd. I, 1881. 1. Fehden, welche die Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode bestimmen. 2. Fehden zwischen Aristoteles und Plato. 3. Isokrates greift im Panathenaikos Aristo teles Schule und Ptato's Gesetze an. Bd. II, 1884. I. Platos Schriften, Leben und Lehre. 2. Dialoge des Simon.

Labai gilūs ir orginalūs Teichmüllerio filosofijos istorijos tyrinėjimai yra geriausias įvadas į jo paties filosofijos sistėmą. Teichmüllerį kaltina iš anksto nusistačius įvertinus istorinį filosofijos minties likimą: kai kada sistėmatikas, iš tikrųjų praneša jame istoriką, bet bendrai, mes nė pas vieną iš daugelio filosofijos istorikų nerasime tokios plačios ir aiškios perspektyvos į žmogaus minties išsivystymą, paremtos be to visašališku specialiu visos faktinės medžiagos ištyrimu, kaip pas Teichmüllerį. Jei toje dvasioje, gerai padarytoje perspektyvoje ir išnyksta kartais antraeilės ir ne labai esmingos tos ar kitos sistėmos ypatybės — tas ypatybes brangina kaip tik labiausiai eiliniai filosofijos istorikai — tai įėjimas į bendrąją prasmę ir įstatingumą, kuris viešpatauja abstrakčiųjų idėjų išsivystymui, del to tik laimėja; o įvertinimas, kurį duoda svarbiausiems praeities filosofijos minties kūriniams toks pirmaeilis spekuliatyvusis genijus, kaip Teichmülleris, vertas rimčiausio dėmesio ir domesio: juk nereikia užmiršti, kad il-n'y a que l'esprit qui sente l'esprit arba σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν.

Žmogaus minties progresas vyksta trejopu būdu: pirmiausia, pagilinant ir išplečiant vieną pagrindinę filosofijos koncepciją, antra, sudarant visai naujus matymo kampus į tikrenybę, trečia, sujungiant ir sutaikinant pirmutinius vienašališkus ir nepakankamus tiesos įžiūrėjimus naujuose taikinamuose padaruose.

Žmogaus minties darbas, eidamas pirmąja kryptimi, matyti, prie jokių naujų tipingų sistėmų privesti negali, nes niekur neišeina iš pirmutinės koncepcijos rėmų, o tik juos gal išplečia. Galėjimas atsirasti visai naujų metafiziškų padarų labai aprėžtas, ir, iš tiesų, mes žinome tik dvi filosofijos koncepcijas, — idealistinę ir mekanišką, — kurios nieko nesiskolina viena iš antros. Todel, kada abstrakčioji mintis sudarė jau tas dvi priešingas koncepcijas, tai ji prie naujų tipingų padarų gali pereiti tik sutaikindama tuos priešingumus.

Bet vadinamajame realiame gyvenime, tikrai ir tvirtai sutaikinama tik tada, kada kiekviena iš nesutinkančiųjų pusių atsisako nuo savo neteisingų reikalavimų ir pripažįsta teisėtus priešingosios pusės reikalavimus, Idėjų srityje toks tarpusavis nusileidimas tuo labiau reikalingas, kad nė vienas iš pagrindinių matymo punktų į tikrenybę nesti absoliučiai klaidingas — kiekvienas iš jų turi aprėžtos, gal vienašališkos ir nepakankamos bet visgi neabejojamos tiesos. Filosofijos uždavinys kaip tik yra išskirti tą tiesos dalį, kuri yra visuose pagrindiniuose metafizikos padaruose ir sintetiškame visų vienašališkų paruošiamųjų laipsnių sujungime jai įvykdyti naujoje koncepcijoje. Tačiau, kad toks sutaikinimas ir sujungimas neitų prie tuščio ir beprincipio

eklektizmo, reikia iš pradžių rasti toks matymo punktas, iš kurio pirmykščios koncepcijos pasidarytų priklausomais naujo metafiziško padaro momentais, organiškai išeinančiais: iš jo pagrindinių premisų. Ar randame mes tokį naują padarą real-idealistinėje Platono ontologijoje? Ar pripažįsta ji santykinį tų priešingųjų matymo punktų teisingumą, iš kurių ji iškyla, ir ar prieina ji prie naujos koncepcijos, kuri sujungtų savyje tuos priešingus matymo punktus, kaip sau priklausomus momentus? Į abu klausimu mums teks duoti neigiamas atsakymas.

Tikrąją pastoviąją būtį (τὸ τί ἦν εἶναι) real-idealizmas priskiria vien tik idėjoms — pagrindinis idealistinės ontologijos dėsnis (spėjimas, tarimas) neturi čia, tuo būdu, jokių atmainų, jis visiškai įeina į naująją koncepciją. Priešingai, materializmas jau iš pirmųjų žingsnių aiškiai apleidžia visas savo pozicijas. Medžiaga visiškai neturi Platono ir jo sekėjų filosofijoje kurios nors savos, savarankiškos prigimties; visi jos apibrėžimai, visa, kas apie ją galima tvirtinti, paimta iš idealės būties srities; pačioje savyje ji yra gryniausias aprėžtumas, jokio turinio nebuvimas, grynas niekas (μὴ ὄν), abstrakčioji galimybė (δύναμις) pasidaranti tikrenybe vien tiktai idėjos dėka. Neturėdama savarankiškos būties, medžiaga neturi ir savarankiško įstatingumo: konkretaus, pasidarančiojo pasaulio procesų ir reiškinių tvarka ir nuosakumas apibrėžiamas vien tiktai idėjos; idėja yra tikslas, prie kurio nuolatos eina materialė būtis, todel, palikdama nepaslanki ir užsidariusi savyje, idėja judina ir valdo pasidarančių daiktų pasaulį (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητόν, κινεῖ οὐ κι-

νοούμενον). Tuo būdu, materialė būtis platonizme ir visose išaugusiose iš jo idėjinėse srovėse be liekanų sutirpsta idealėje būtyje 2) iš esmės ji yra ne kas kita, kaip laipsnis idėjos išsivystyme, arba, kaip sako Hegelis, jos „kita būtis“ (Anderssein). Bet jei taip, tai, matyti, jokio tikro materialistinės ir idealistinės ontologijos pradų sutaikinimo real-idealistinėje filosofijoje negali būti: pagrindiniai materializmo dėsniai (spėjimai) visiškai išnyksta, dingsta Platono—Hegelio esančioje koncepcijoje; mes matome, kad čia idealistinė metafizika visiškai apgali visus materialistinės metafizikos dėsnius ir principus. Real-idealizmas nepakyla aukščiau dviejų pagrindinių žmogaus minties išsivystymo laipsnių priešingumų; jis tik išplečia pagrindinius griežtai idealistinės filosofijos dėsnius į materialę būties sritį. Jokios naujos tipingos esančios koncepcijos platonizmas nesudaro — žymiai išplėtęs savo viešpatavimo sritį.

Vienu atžvilgiu, tiesa, platonizmas daro didelį žingsnį priekin, palyginant su „arkaiškuoju“ idealizmu, bet tas žingsnis visiškai priklauso pažinimo teorijos sričiai, o ne ontologijos sričiai: būtent, Platonas duoda idealistiniam pasaulio supratimui gilų ir originalų gnoseologijos pamatą; tačiau, pagrindinė ontologijos koncepcija del to nepakitėja, ir, todel, platonizmas tėra tik viena iš bendrojo idealistinio tikrenybės supratimo atmainų (veikslų).

Išeidamas iš pagrindinių idealistinės ontologijos dėsnių, Platonas ir negalėjo sudaryti jokio naujo tipingo tikrenybės supratimo. Mekaniškoji filosofija ontologizuoja empirinius pažinimo elementus, idealistinė — spekulatyviuosius elementus. Platonas

mėgina dialektikos būdu surišti tuos įvairius mūsų pažinimo turinius į nesuardomą vienybę. Bet jutimai iš vienos pusės, abstrakčiosios idėjos, iš antros patys savaime neturi nieko bendra, ir abstrakčioji dialektika, kaip Platono, taip ir Hegelio negali sudaryti tarp jų realio ryšio. Jutimų elementai glaudžiai susiję su abstrakčiojo proto elementais ne patys savaime, o viename intelektualiame pažinimo mūsų „aš" veikime, kuris vienodai kuria, kaip empirinius, taip ir spekulatyviuosius mūsų pažinimo elementus, ir kuriame, tuo būdu, nyksta jų tarpusavio priešingumai. Bet idealistinė ontologija, pripažįstanti tik bendrą, abstrakčią būtį, neturi jokio priėjimo prie individinės ir konkrečiosios būties, kuri priklauso mūsų „aš". Todel, ji visai negali prieiti prie tikro empirinių ir spekulatyviųjų pažinimo elementų sujungimo, o be to sujungimo, savo keliu, negalima ir apgalėti materializmo ir idealizmo priešingumai. Žmogaus mintis ligi tol be jėgos links tai vienon, tai kiton pusėn, kol prieis prie aiškios nuovokos, kad tie priešingumai atsirado vien del neteisėto įvairių mūsų pažinimo reiškinių atsiskyrimo nuo to vieno prado, iš kurio jie išaugo. Mūsų „aš" iš analogijos, su kuriuo mes turime galvoti kiekvieną tikrąją būtį, savo išpradinėje vienybėje apima kaip pažinimo medžiagą, taip ir formą ir nustato tarp jų, kaip savo veikimo gaminių, realį ryšį. Todel, neneigdamas santykinio materialistinės filosofijos tikrumo iš vienos pusės, ir idealistinės filosofijos, iš antros, spiritualistinis pasaulio supratimas vienodai pakils aukščiau abiejų pirmutinių žmogaus minties išsivystymo laipsnių, nuvesdamas jų pagrindinius dėsnius (spėjimus) į priklausančių momentų laipsnį naujoje tipingoje koncepcijoje.

## VII.

Kiekviename pažinimo akte mes sujungiame, arba sunešame, tuos ar kitus mūsų sąmonės davinius. Tie daviniai sudaro, tuo būdu, medžiagą, kuriai pažinimo veikimas duoda tą ar kitą formą. Pati savaime pažinimo medžiaga niekad negalėtų išeiti iš savo pirminio chaosiško stovio be formuojančio ir sudarančio ją mūsų minties veikimo; priešingai, ir abstraktus minties veikimas, paliktas savo jėgoms ir priemonėms visai neturėtų pridėjimo punkto; jam nebūtų kas jungia ir suneša. Tuo būdu, pažinimo medžiaga, arba jo empiriniai elementai, iš vienos pusės, pažinimo forma, arba jo spekulatyvieji elementai, iš antros pusės, sujungti tarp savęs nepertraukiamu ryšiu. Tačiau, pakanka tik paviršutinės analizės įsitikinti, kad kaip tų, taip ir kitų elementų turinyje nėra nieko, kas rodytų jų tarpusavio priklausomybę. Surišti jie vienas su kitu ne betarpiškai, o bendrame savo šaltinyje — viename mūsų „aš" pažinimo veikime, kuriam vienodai priklauso, kaip jausminio patyrimo elementai, taip ir juos jungiančios idėjos, arba abstraktieji pažinimo elementai. Vienas veiklus „aš" pasireiškia kaip vienuose, taip ir kituose savo veikimo kūriniuose ir sudaro tarp jų nepertraukiamą vidaus ryšį.

Taip, jei mums duoti du spalvos pojūčiai, ir mes kalbame apie jų panašumą ar nepanašumą, tai aišku, kad tų dviejų įvairių mūsų jausminio patyrimo elementų santykis negali rastis iš pačių pojūčių iniciatyvos: pojūčiai, būdami tokie, nieko nežino nei apie vienas kitą, nei apie savo panašumą ar nepanašumą. Taip pat lygiai abstraktinėje panašumo

ar nepanašumo idėjoje nėra nieko, kas parodytų tuos ar kitus pojūčius, kurie per ją — bet neja — surišti pažinimo akto vienybėje. Tiktai viename mūsų „aš“ veikime, kuris kartu ir jaučia tuos ar kitus pojūčius, ir įžiūri juose tuos ar kitus santykius, ir tuos savo pastebėjimus išreiškia tomis ar kitomis idėjomis — tik tame veikime atsistato nepatraukiamas visų mūsų vidaus gyvenimo pusių arba momentų ryšys ir paaiškėja visų teorijų neteisybė, kurios skirsto jos pagrindinius reiškinius į nepriklausomas ir tik kartais netikėtai tarpusavy bendraujančias sritis.

Tų visų teorijų pagrinde yra naturalis žmogaus minties palinkimas abstrahuojamojo sąmonės gabumo produktams priskirti realį pobūdį. „Aš“ neįmanomas be veikimo — mūsų vidaus patyrimas su neabejojamu tikrumu liudija jo veiklią prigimtį, — bet kiekvienas veikimas būtinai veda prie tų ar kitų rezultatų, arba padarų. Individualė sąmonė, jos aktas ir padaras arba to akto turinys sudaro tris neišskiriamai tarpusavy surištas vieno mūsų vidaus gyvenimo dalis, arba momentus, ir tik tam gyvenimui, žiūrint į jį visoje jį sudarančių momentų visumoje, priklauso tikroji būtis.

Tačiau, prie tos tiesos pažinimo psikologija, o paskui ją ir metafizika prieina tik aukščiausiame savo išsivystymo laipsnyje. Tik pamaži ir su dideliu vargu įveikia žmogaus mintis tą iliuziją, kuri skirsto mūsų sielos gyvenimą į nepriklausomas nuo viena kitos sritis ir kiekvienoje jų mato savarankišką dydį.

Žemiausiame laipsnyje žmogaus siela visiškai susikoncentruoja išorės tikrenybėje. Žinodama tik

vieną savąjį būvimą, ji perkelia jį ant savo pačios padarų — materialių daiktų. Toliau, turėdama paimtą tiesiai iš vidaus patyrimo vaizdinį apie vavo veiksmus, siela perkelia tą vaizdinį į išorės gamtos daiktus, pradeda matyti juose substancijas, savyje turinčias savo veiksmų šaltinį. Tą laipsnį mes galėtume pavadinti eidolizmu nuo graikų žodžio εἴδωλον, kuriuo senovės atomistai ženklindavo smulkiausias daikto daleles, atsiskiriančias nuo suvokiamo kūno paviršiaus ir per jautimo organus pasiekiančias sielą, kur jos sudarančios to kūno paveikslą, nuo kurio atsiskyrusios*). Manydami, kad materialiai kūnai su priklausančiomis jiems jausminėmis kokybėmis yra realiai ir būdami atsispindi mūsų sąmonėje, mes turime prieiti prie mokslo, panašaus į Leukipo ir Dėmokrito teoriją, arba prie materializmo, pirmos grynos ir todel tipingos filosofijos pasaulėžiūros formos.

Antras laipsnis mūsų savęs pažinimo išsiplėtime prasideda tuomet, kai mes pastebime pagrindinę mūsų jutimo iliuziją, verčiančią mus mesti į mums išorinę tikrenybę mūsų sielos veikimo produktus ir priskirti materialio pasaulio dalykams substancinę būtį ir galėjimą veikti, priklausančius vien tiktai individinėms dvasinėms būtybėms. Mes prieiname prie įsitikinimo, kad visa, ką mes suvokiame vadinamuosiuose išorės tikrenybės daiktuose, neturi savyje nieko kita, kaip tik junginius, sudė-

*) Diels. Fragmente der Vorsokratiker. II Aufl. Bd. I, 348; 45—48: Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου (Aët. IV; 8, 10).

jus iš mūsų jausminio patyrimo elementų, arba pojūčių. Tame **sensualistiniame** laipsnyje mūsų savęs pažinimo išsiplėtime apgalimas iš pagrindų vaizdinys apie **materialę** galutinų tikrenybės elementų prigimtį. Tačiau, kadangi žmogaus dvasia dar nėra suvokusi tos tiesos, kad jausminio patyrimo elementai yra realūs tik toje sąmonėje, kuri juos sudaro savo veikimu, tai tie elementai vaidina sensualistinėje teorijoje, iš tiesų, tą pačią rolę, kurią eidolistinėje arba materialistinėje teorijoje vaidina smulkiausios medžiagos dalelės — atomai. Dvasinio įstatingumo vaizdinys gali rastis tik aukščiausiuose filosofijos išsivystymo laipsniuose; todel, nenuostabu, kad sensualizmas deda visas savo pastangas tam, kad suprastų dėsniškumą, viešpataujantį įvairiuose pojūčių junginiuose, išjungiuose ir perstatymuose, — į tuos junginius sensualistinė teorija suveda visus realius įvykstančius pasaulyje procesus — tuo pavyzdžiu, kurį mums suteikia išorės gamtos mokslai. Todel, sensualizmą ir giminingą jam asociacionizmą visai teisingai vadina „psikologiniu atomizmu" (Mind — Stuff—Theorie—William James). kaip pirmajame, taip ir antrajame iš tų laipsnių mes ontologizuojame mūsų pažinimo aktų **turinį**, vienintelę realybę mes pripažįstame mūsų pažinimo medžiagai ir ignoruojame jo formą, kurioje pasireiškia rišantis mūsų sąmonės veikimas. Skirtumas tarp tų laipsnių yra tas, kad pirmasis jų veda į materializmą jo grynoje išvaizdoje, tuo tarpu antrasis prideda prie pirmutinio laipsnio premisas, įgyjančias pilnos prasmės ir išsiplėtimo tik dvasiškai suprantant tikrenybę. Sensualizmas, empirizmas, asociacionizmas ir jiems giminingos srovės turi todel

maišytą ir pereinamą — neturintį tipingumo — pobūdį.

Į antrą laipsnį psikologija, o paskui ją ir metafizika, pereina tada, kai žmogaus siela pradeda nuvokti, kad visiems jos pažinimo procesams viešpatauja savo savarankiškas logikos įstatingumas ir kad tas įstatingumas nieku būdu nepriklauso nuo mekaniškojo įstatingumo, viešpataujančio išorės gamtos gyvenime. Mūsų pažinimo veikimo padarai —idėjos—gauna to įžiūrėjimo rezultate vyraujančią reikšmę psikologijoje: sensualistinė sielos gyvenimo teorija pakeičiama intelektualistine, visas sielos gyvenimas suvedamas į pažinimą, o tariamiems jos nešiotojams — idėjoms — priskiriamas substancinis pobūdis. Intelektualistinės psikologijos ir glaudžiai su ja susijusios idealistinės metafizikos pagrinde guli, tuo būdu, spekuliatyviųjų pažinimo elementų ontologizavimas, arba hipostazavimas, visai taip pat, kaip mekaniškojo pasaulio supratimo pagrinde guli empirinių pažinimo elementų ontologizavimas. Sensualizmas tvirtina, kad tikroji būtis priklauso vien tik nesantykinės sąmonės veikimo produktams — pojūčiams; intelektualizmas priskiria ją rišančiojo sielos veikimo padarams — idėjoms. Ir vienas ir kitas visai ignoruoja kaip patį sąmonės veikimą, be kurio būtų vienodai negalimi ir pojūčiai ir idėjos, — taip ir sąmonę, be kurios neįmanomas joks veikimas.

Idealizmas išvaduoja žmogaus sąmonę nuo slėgiančio ją išorės mekaniškojo dėsniškumo miražo, bet, priskirdamas tikrą tikrenybę tik idėjoms ir neigdamas kiekvieną kitą dėsniškumą be logikos dėsniškumo, jis duoda aiškiai vienašališką tiesiogi-

nių mūsų sąmonės davinių išaiškinimą. Dvasinis gyvenimas jau todel negali būti suvestas į idėjas, kad pažinimas yra tik viena iš sielos funkcijų, ir idėjose esąs įstatingumas yra tik **viena** iš psikiško įstatingumo formų, **vienas** iš daugiašalių, nežiūrint savo vidaus vienybės, mūsų „aš" veikimo reiškinių.

Taigi, mes matome, kad materialistinė koncepcija, iš vienos pusės, idealistinė — iš kitos ontologizuoja du įvairiu momentu, dvi įvairi mūsų pažinimo pusi. Čia yra jų pagrindinė klaida, kurios neapgalėjus, negalima tolimesnė filosofijos minties pažanga ir daugelio tų visų sunkumų išsprendimas, kurių bendras šaltinis yra išvestinės idealės būties sumaišymas su substancine būtim.

Eidolizmas, sensualizmas, intelektualizmas yra eilinės stadijos mūsų savęs pažinimo išsivystyme. Jų visų pagrinde guli vienašališkas, ir tuo savo vienašališkumu neteisingas mūsų vidaus gyvenimo davinių išaiškinimas. Tos visos koncepcijos išeina iš tikrųjų dvasinio mūsų gyvenimo pusių, — jų negalima todel pavadinti visiškai neteisingomis, — bet tos pusės žiūrimos jose organiškame ryšyje su viena kita ir su ta visuma, kuriai jos priklauso, o neatitrauktos nuo tos visumos. Įveikti tas atitraukimas ir yra pirmoji sąlyga teisingam mūsų dvasinio gyvenimo supratimui visoje jį sudarančių momentų pilnumoje. Tas atstatymas eina spiritualistinėj filosofijoj. Žiūrėdamas visus dvasinio mūsų gyvenimo reiškinius juos sudarančio pagrindo vienybėje, spiritualizmas neneigia nė vieno iš jų, nesistengia dirbtinai iškėsti vienas psikiškos tikrenybės puses kitose, patenkindamas tą ar kitą iš anksto priimtą

teoriją. Joms visoms jis palieka teisėtas jų teises, vadovaudamasis giliu didžiausio savo atstovo principu: „Jūs klystate ne tuo, ką jūs tvirtinate, o tuo, ką jūs neigiate“. (La plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient). Spiritualizmas todel yra baigiamoji filosofinio pasaulio supratimo forma; prie jo, kaip prie neišvengiamo savo tikslo, eina žmogaus minties išsivystymas; o kadangi kiekvieno proceso prasmė apibrėžiama jo galutiniu rezultatu, tai, nebijant perdėjimo, galima pasakyti, kad tik spiritualistinėje tikrenybės koncepcijoje atsiveria vidaus prasmė, viešpataujanti pažangiame filosofijos idėjų judėjime, kad tik ta koncepcija duoda mums raktą teisingai įvertinti tą kelią, kuriuo eina tas judėjimas.

Spiritualizmas randa žemesnių filosofijos pasaulėžiūros formų šaltinį daugiašalėje mūsų pažinimo proceso gamtoje, duodančioje mums susikoncentruoti vienoje kurioje jo pusėje ir ignoruoti visas kitas. Bet, kadangi tas daugiašališkumas, iš esmės, ne tik nepašalina „aš“ vidaus vienybės, bet ir tiesiai numato ją, tai nė vienas iš ignoruojančių tą vienybę matymo punktų negali galutinai įsigalėti. Tuo būdu, kaip pirminiai, vienašališki tiesos įžiūrėjimai, taip ir jų eiliniai apgalėjimai duoti pačios mūsų pažinimo veikimo esmės: mes krypstame į vieną kurią jo pusę, nuvedame į tą pusę visą mūsų „aš“ veikimą, paskui įsitikiname to aiškinimo klaidingumu, mūsų domesį patraukia kitos pusės, kurioms mes vėl priskiriame pagrindinę rolę mūsų vidaus gyvenime, kol, pagaliau, mes prieiname prie tokio matymo punkto, ku-

ris sutalpina visus vienašališkus įžiūrėjimus savo aukščiausioje sintetiškoje vienybėje. Vienu žodžiu, kaip tipingieji tikrenybės matymo punktai, taip ir jų pamainos įstatymai esti pačioje mūsų „aš" prigimtyje, bet pažįsta save „aš" visų pirma savo pažinimo veikimu, ir pirmosios dvi jo savęs pažinimo formos ištisai sudarytos ontologizuojant įvairius to veikimo elementus. Empiriniai ir spekulatyvieji pažinimo elementai sujungti mūsų „aš", kaip juos sudarančiame pagrinde, nepertraukiamu vidaus ryšiu: realė būtis priklauso jiems tik tiek, kiek jie yra savo substancinio pagrindo reiškiniai. Todel, įdėmus ir iš anksto nenusistatęs betarpiškų mūsų pažinimo davinių analizis turi privesti prie spiritualistinės koncepcijos, kaip tokio idėjinio pastato, kuris organiškai jungia savyje visas „aš" pažinimo veikimo puses ir momentus.

## VIII.

Materialistinė, idealistinė ir spiritualistinė esamo koncepcijos sudaro tris eilinius momentus mūsų „aš" savęs pažinime. Išeidami iš jo pažinimo veikimo, mes prie jokių kitų koncepcijų ir negalime prieiti: mes priskiriame tikrąja būtį arba pažinimo materijai — ir tada mes prieiname prie meterialistinio pasaulio supratimo — arba pažinimo formai — ir tada mekaniškas tikrenybės supratimas pasikeičia idealistiniu supratimu. Arba, pagaliau, mes įsitikiname, kad neteisinga ir neleistina taip ontologizuoti atskiri išsisklaidžiusieji mūsų pažinimo

veikimo reiškiniai, ir tikrą, substancinį pobūdį priskiriame atskiram mūsų vidaus gyvenimo pagrindui — mūsų „aš“, iš kurio analogijos mes turime galvoti kiekvieną tikrąjį buvimą (esimą), — ir tada abi pirmutinės koncepcijos armoningai susijungia spiritualistiniame pasaulio supratime. Prie jokių kitų tipingų sistemų filosofija negali prieiti.

Materialistinė, idealistine ir spiritualistinė koncepcijos eina iš daugiašališkos mūsų pažinimo veikimo prigimties, ir jeigu visas mūsų sielos gyvenimas būtų vien tik pažinimo veikimas, tai jokių kitų ontologijos koncepcijų negalėtų net atsirasti, nes joms nebūtų jokio atsparos punkto tiesioginiuose mūsų sąmonės daviniuose. Bet juk, iš tikrųjų, pažinime mes turime tik vieną iš sielos funkcijų: atkaklios intelektualistinės psikologijos pastangos atverti toje funkcijoje visus mūsų psikinio gyvenimo reiškinius negalėjo privesti prie nieko kito, kaip tik prie pačių neginčijamų mūsų vidaus patyrimo liudymų iškraipymo. Jeigu visose savo ontologinėse koncepcijose žmogaus siela būtinai išeina iš tų ar kitų savo vidaus gyvenimo pusių ir momentų, tai principiniai nieko negalima pasakyti prieš tokių esančio (esamojo) koncepcijos atsiradimo galimybę, kurios susijusios ne su sąmonės pažinimo veikimu, o su kitomis jos funkcijomis, — visas klausimas tik tas, ar gali panašios koncepcijos būti tipingos?

Visų pirma, iš tų funkcijų skaičiaus, kurios galėtų būti išeities punktais toms ar kitoms tipingoms tikrenybės koncepcijoms, mes turime išimti sudėtingus mūsų sielos gyvenimo reiškinius: mes negalim, pavyzdžiui, pripažinti tipinigu Jokubo Frosch-

mero, mėginimą įžiūrėti tikrajį visų daiktų pagrindą vaizduotės, arba fantazijos veikime (Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. 1877), jau todel, kad tas veikimas, be abejo, reikalauja (numato) bendrą kelių elementarių sielos jėgų veikimą; metafizika, išeinanti iš sudėtinių mūsų vidaus gyvenimo reiškinių, neišvengiamai priveda prie daugumo pradų, esančių tikrenybės pagrinde, o mes matėme, kad tik monistinėms sistėmoms priklauso tikras tipingas pobūdis. Del tos pačios priežasties mes negalime pripažinti tipinga nei gilios ir poetingos didžiojo gnostikų filosofo Valentyno koncepcijos, kuriam visų daiktų pirmapradžio ilgesy — *Achamot* — gimdo matomojo pasaulio įkūrėją — demiurgą, *) nei panašios koncepcijos, kurią mes randame Sama-Vedose (Kena — Upanišados), kur Dievas aprėžiamas, kaip žmogaus sielos Begalinis ilgesys — „Datvanam“, tai yra „Jo ilgesys“.

Taigi, mes priėjome prie tos išvados, kad tipingos gali būti tik tos esančio koncepcijos, kurios išeina iš pagrindinių, daugiau nebeskaidomų žmogaus sielos funkcijų. Bet kaip tik del elementarių sąmonės funkcijų klausimo psikologija — štai jau trečias tūkstantis metų — be vilties stovi vienoje vietoje: tas sielos gabumų padalijimas į pažinimą ir valią, kurį nustatė Aristotelis, iš esmės, ištisai išlaikomas ir šių dienų sielos moksle; pataisa, įnešta į jį Tetenso, pridėjusio prie pažinimo ir valios kaip trečią pagrindinį mūsų sielos gabumą dar jausmą, neturi svarbios reikšmės, nes beveik visi

*) Irenaei Lyonensis. Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως I 5.

psikologai sutinka su tuo, kad jausmas tik lydi visus kitų mūsų sielas jėgų reiškinius, bet nevaidina savarankiškos ir lygiateisės su jais rolės mūsų vidaus gyvenime. Todel, būtent, mums sunku rimtai žiūrėti į von Feldeggo mokslą apie jausmus, kaip tikrenybės pagrindą (Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. 1890): mes linkstame matyti tame moksle greičiau nevaisingą originalumo pastangą, negu apgalvotą filosofijos teoriją.

Taigi, sekdami šių dienų psikologiją, gyvenančią tame, kaip ir daugely kitų atvejų, nepadidintu senovės paveldėjimu, mes turėtume pripažinti elementarėmis sielos funkcijomis pažinimą ir valią. Mes matėme, prie kokių pagrindinių būties (esančio) koncepcijų prieina filosofijos mintis, išeidama iš įvairių mūsų pažinimo momentų, arba pusių — niekas, rodos, pirmu žvilgsniu, nekliudo jai keisti savo išeities punktą, pastačius, užuot pažinimo, valią, ir perėjus, tuo būdu, į voluntaristinės psikologijos ir metafizikos matymo punktą.

Mėginimai taip pereiti pasitaiko filosofijos istorijoj nekartą. Jau pas patristikos ir scholastikos atstovus, kurių mintis sukosi veik vien tik santykinės idealistinės spekulacijos aprėžtame rate, mes sutinkame, tiesa, maždaug pripuolamus pastebėjimus, kad valia yra viso mūsų vidaus gyvenimo pagrindas (Tota.... animae natura voluntas est. — Skotus Eriugena. De praedestinatione. Cap. VIII § 2). Naujojoje filosofijoje valios metafizika įtakingiausią ir žymiausią gynėją rauda Šopenhauerio asmenyje*).

*) Comp.: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Zweites Buch. § 21: „Wem nun, durch alle diese Betrachtun-

Garsus rašytojas tiesiai priešpastato savo alogistinį valuntarizmą veik absoliučiai viešpatavusiam tuomet panlogizmui, ir didžiausią savo sistėmos nuopelną mato idealistinio pasaulio supratimo intelektualistinio ir racionalistinio pagrindo įveikime. Iš tikrųjų, Šopenhauerio metafizika yra tik viena iš tos didžiulės srovės šakų, kuriai pradžią davė Kantas „Grynojo proto kritika.“ Priemonių savo pasaulėžiūrai paremti ir išplėsti Šopenhaueris skolinasi arba

---

gen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniss geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, dass nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welch als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewusstseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Überzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniss des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniss neben der mittelbaren, sondern bloss in letzterer, also bloss einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschiesst, die, welche den Magnet zum Nordpol

iš vokiečių idealizmo įkūrėjo, arba iš Platono, arba pagaliau, iš indų filosofinės spekulacijos, kur jam ypatingai patiko idealistinio skepticizmo elementai moksle apie Mają. Įžangoje į savo svarbiausį kūrinį jis atsidėjęs reikalauja, kad norintieji suvokti jo pasaulėžiūrą skaitytojai pirma išeitų „nuostabaus" („erstaunliche") Kanto ir „dieviškojo Platono" mokyklą. Ir, iš tiesų, be tų priemonių, kurias sudarė idealistinė filosofinė spekulacija, Šopenhaueris ne tik negalėtų išplėsti savo pasaulio supratimo, bet

---

wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr be der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft" (Sämmtliche Werke herausgegeben v. E. Grisebach. Bd. I. S. 162, 163).

dargi nors kiek aiškiau išreikšti koncepciją, gulinčią jo pagrinde.

Tačiau, gal Šopenhauerio bandymo napasisekimas įžiūrėti tikrąjį visko esančio pagrindą valioje, neturi principinio pobūdžio, o išaiškinamas vien tuo, kad jo pasiimtas uždavinys — perstatyti visą mūsų pasaulėžiūrą ant visai naujo pagrindo — pasirodė jam per sunkus? Sisteminiai garsiojo rašytojo gabumai, žinoma, nereikia per aukštai vertinti: labai dažnai jo idėjų išsivystymas eina labai keista ir logiškai nieku nepateisinama kryptimi — tik atsiminkim kad ir Kanto „sujungimą" su Kabaniu jo sistėmoje, kuriuo Šepenhaueris labai gėrėjosi. Sudaryti nuosakią ir pabaigtą filosofijos sistemą, žinoma, jis negalėjo, bet už bandymo nepasisekimą sudaryti voliuntaristinę ontologiją jo kaltinti netenka, nes tas nepasisekimas kilo del pačios dalyko esmės.

Filosofija atsirado ir gyvuoja del pažįstamojo mūsų sielos veikimo: iš esmės, ji yra ne kas kita, kaip siela, pažįstanti save pačią savo daugiariopuose veikimuose. Visa, prie ko filosofija prieina ir prie ko sustoja, praeina pirma pro pažinimo prizmą: kur nėra pažinimo, ten, aišku, nėra ir filosofijos. Todel filosofijai pažinimas yra pirminis, ir niekur kitur nenuvedamas mūsų vidaus gyvenimo faktas. Mėginimai neigti tą pirmiškumą priveda tik prie gilių vidaus nesąmonių, kaip garsusis Šopenhauerio mokslas, kuriam beprotė valia, del kažin kokio nesuprantamo kaprizo, gimdo protingą pažinimą, t. y. daro aktą, priešingą jos prigimčiai. Bet, jei pažinime mes turime savarankišką, į jokias kitas mūsų sielos funkcijas nenuvedamą, nors su jais visai koordinuotą veikimą, ir jeigu kaip tik pažįsta-

masis sielas veikimas sudaro filosofiją,—tai, aišku, tipingos, taigi pagrindinės ir savarankiškos, gali būti tik tos ontologinės koncepcijos, kurios išeina iš tų ar kitų mūsų pažinimo veikimo pusių, arba momentų, — būtent koncepcijos: materialistinė, idealistinė ir spiritualistinė.

Pirmosios dvi iš tų koncepcijų aiškiai vienašališkai aiškina mūsų vidaus gyvenimą. Materialistinė pasaulėžiūra priskiria tikrąją būtį išorės patyrimo dalykams, kurie yra iš tikrųjų ne kas kita, kaip įvairūs mūsų jutimo suvokimų junginiai, idealistinė filosofija vienintelę tikrąją būtį pripažįsta palyginančio (sunešančio, tikinančiojo) mūsų sąmonės veikimo kūriniams — idėjoms. Todel nei materialistinė, nei idealistinė pasaulėžiūra negali įveikti intelektualistinės sielos gyvenimo teorijos: ant pirmosios jų intelektualizmas guli nesąmoningoje formoje, kiek jos šalininkai nesupranta, kad išorės tikrenybė, kurios pavyzdžiu jie vaizduojasi sau ir mūsų sielą, yra mūsų sąmonėje, būdama jos pažįstamojo vipaus gyvenimo veikimo produktas, arba padaras, įvairių empirinių mūsų pažinimo elementų, junginių junginys. Idealizmas tiesiai skelbia spekulatyvius pažinimo elementus vienintele realybe kaip išorės pasaulyje, taip ir mūsų vidaus gyvenime, todel neįveikiamos savo išeinamųjų dėsnių (spėjimų, tarimų) logikos verčiamos neigti visas žmogaus sielos jėgas, išėmus pažinimą; bandymai suvesti valią, jausmą ir veikimą į savotiškus įvairių mūsų pažinimo elementų junginius ir tuo būdu pašalinti tuos „antiintelektualius“-pradus iš savarankiškų ir pagrindinių žmogaus sielos jėgų ir gabumų skaičiaus eina raudonu siūlu per visą idealistinės filosofijos istoriją. Mes turime

čia reikalą su **sąmoningu**, nuosakiai ir ligi galo išvestu intelektualizmu mūsų psikinės tikrenybės aiškinime.

Ir spiritualistinė ontologija genetiškai be abejo susijusi su intelektualizmu, kiek prie savo pagrindinio mokslo — apie substancinį mūsų „aš“ pobūdį — ji prieina minties analiziu, nukreiptu į mūsų pažinimą visoje dalyvaujančių jame pusių ir momentų visumoje. Bet mūsų „aš“ savo realėje, neišskiriamoje vienybėje apima ne tik visus sudėtinius pažinimo momentus, bet ir visas kitas žmogaus sielos jėgas ir gabumus. Todel, filosofija, žiūrinti į „aš“ kaip į vienintelę tikrą substancinę būtį, gyvenančią vienu nedalomu gyvenimu visuose savo reiškiniuose,—neturi būtinai neigti mūsų vidaus pasaulyje visa, kas nėra pažinimas ir negali būti suversta į jį.

Taigi, spiritualistinis tikrenybės supratimas įveikia intelektualistinį tiesioginių mūsų vidaus patyrimo davinių aiškinimą ir pakyla aukščiau surištų su tuo aiškinimu materialistinės ir idealistinės būties (esančio) koncepcijų. Pirmutiniuose puslapiuose mes palietėme tų ontologinių koncepcijų klausimą, kurios stengiasi rasti sau išeities punktą ne pažinime, o kituose žmogaus sielos reiškiniuose. Mes tvirtinome, kad tie bandymai neigdami savarankišką ir pagrindinį pažinimo pobūdį, kuris yra filosofijos kūrybos pagrindas, iš savo esmės negali būti tipingi. Bet ir nežiūrint valios metafisikos, ar jausmo metafizikos, ar veiksmo metafizikos tipingumo klausimo, aišku, kad tos visos koncepcijos harmoningai susijungia ir susitaikina spiritualistinėje pasaulėžiūroje, nes jos visos išeina iš atskirų išsklaidytų mū-

šų sielos gyvenimo pusių, o spiritualizmas sujungia tas visas puses neišskiriamoje realėje mūsų „aš“ vienybėje. Todel, spiritualizmas, kaip ontologijos teorija, nieku būdu nesurištas su tuo ar kitu mūsų sielos gabumų dalymu. Ar išliks ateityje viešpataujantis dabar padalijimas į pažinimą, jausmą ir valią — del didelio jo sau prieštaravimo mums tai rodosi nelabai įtikima, — ar jį pakeis kitas padalijimas — pagrindinis spiritualistinės ontologijos dėsnis del to nepakitės: juk joks, net ir smulkiausias ir giliausias analizis nieko negali pakeisti tame neabejojamame dėsnyje, kad visi mūsų sielos gyvenimo reiškiniai, vis tiek kaip mes juos klasifikuosim, numato kaip savo būtiną pagrindą tą „aš“, kuriam jie priklauso. Santykyje su tomis visomis tikrenybės koncepcijomis, kurios ieško atsparos punkto tuose ar kituose mūsų psikinio veikimo momentuose, žiūrimuose skyrium nuo tos visumos, su kuria jie organiškai surišti, — santykyje su tomis visomis vienašališkomis ir aprėžtomis koncepcijomis spiritualizmas—visada paliks vienintelė visiška pasaulėžiūra ir kaip tokia baigiamoji filosofijos minties forma.

## IX.

Pirmutiniuose puslapiuose mes mėginome surasti tipingas, arba, kas vis tiek, nesumaišytas filosofijos pasaulėžiūros formas. Tačiau, taip pat kaip išorės gamtoje sudėtiniai kūnai pasitaiko daug dažniau, negu elementariai, taip ir abstrakčiosios min-

ties istorijoje maišytų sistemų žymiai daugiau negu nuosakiai ir ligi galo išvystančių vieną, padėtą jų pagrinde, koncepciją sistemą. Griežtai kalbant, mes negalėtume paminėti visame filosofijos istorijos bėgyje nors vieną sistemą, kuri nieko nesiskolintų iš principiniai svetimų jai koncepcijų. Nežymiems galvotojams tas įvairių pradų maišymas veda prie margo ir pripuolamo mokslų parinkimo, kažin kodel patikusių tam filosofui, — stambūs galvotojai su tokiu maišymu nuolat atkakliai kovoja, tačiau sunkumai esą pačioje dalyko esmėje, daro jiems kliūčių, kurių pašalinime yra svarbiausia žmogaus minties pažanga. Pasistengsime keliais pavyzdžiais parodyti maišytą tų mokslų pobūdį, kurių dauguma turi įtakos ir išsiplatinę, mūsų laikais. Per visą naujosios filosofijos istoriją raudonu siūlu eina pastanga išplėsti tikrojo gamtos mokslo principus ir metodus visai tikrenybei. Paprasčiausioje formoje ta pastanga pasirodo materialistinėje ontologijoje; jei pavyktų suvesti visa, kas yra, į įvairius absoliučiai vienodų medžiagos dalelių tarpusavio veiksmus, tai visi, mokslai — tame skaičiuje ir filosofija — virstų bendrosios mekanikos skiltimis. Bet atomistinė ipotezė, nedalomai surišta su pačia materialistinio pasaulio supratimo esme, sutinka neįveikiamas kliūtis — žudančius smūgius sudavė jai jau Aristotelis, — ir štai mes matome, kaip filosofai, laikantieji absoliučiomis normomis viskam, kas yra, lygtines tikrojo gamtamokslio ipotezes ir metodus, atsisako nuo spėjimo (dėsnio), kad realiai yra vienodos tįsios medžiagos dalelės, ir juo su didesne energija tvirtina, jog visa, kas yra pasaulyje, turi mechanišką pobūdį. Kartais jie pasiruošę eiti taip

toli, kad jų nesustabdo net reikalas pripažinti dvasinį tų vienetų pobūdį, iš kurių susideda visa, kas yra: tegu pasaulyje nieko nėra be pojūčių, užtat tie pasaulio visumos elementai visuose savo junginiuose, išjungiuose ir paskirstymuose klauso vien tik mekaniško įstatingumo, ir anksčiau ar vėliau mechanika ras priemonių išreikšti visus jų santykius tiksliomis savo formulomis.

Toje plotmėje — mekaniškojo gamtamokslio plotmėje, kuris stengiasi perstatyti savo pavyzdžiu visus mūsų tikrenybės vaizdinius, išauga eilė mokslų, kurie išlaiko bendrus materialistinės filosofijos dėsnius, bet tuo pačiu laiku nusileidžia šiek tiek, nors labai nedaug, dvasiniam tikrenybės supratimui.

Tikrąją būtį materializmas priskiria tįsioms medžiagos dalelėms, savo įvairiais junginiais sudarančioms visą mūsų konkrečios tikrenybės turinį. Tįsių Dėmokrito, Boilio ir Gassendi atomų vietoje dinamiškoji teorija stato netįsius jėgų centrus — (puncta penitus inextensa et indivisibilia, a se invicem aliquo intervallo disiuncta)*) — veikiančius kitus taipgi netįsius centrus? Veiklios jėgos sąvoka paimta iš mūsų vidaus patyrimo: išorės tikrenybės iš atomų pasaulio pasemti jos aišku negalima, todel įvedant jėgos sąvoką į bendrą mechanišką pasaulio supratimą, be abejo, įeina pirmas bailus kitokio tikrenybės supratimo spindulys, — įeina ir tuojau užgęsta. Į „dinamidus“ arba jėgas, pasireiškiančias judėjime, negalima suvesti visas neišsemiamas mūsų sielos įvairumas, ir mechaniškosios filosofijos šalininkai įveda „atomines jėgas“ tik vien

*) Boscovitsch Theoria philosophiae naturalis, 1758.

su tikslu jas pastatyti materialių atomų vietoje ir iš jų mekaniško junginio išaiškinti visa, kas yra.

Energetiškoji Osvaldo teorija pretenduoja galutinai „apgalėti materializmą“ [1]), suvesdama visus įvykstančius fiziškame pasaulyje reiškinius ir procesus į įvairių energijos formų pavirtimą vienas kita. Ta teorija, iš tikrųjų, apsieina be medžiagos sąvokos, kaip „tįsios, dalomos ir nepraleidžiamos (nepraeinamos) substancijos“ (an extended, divisible and impenetrable substance. — Boyle); jos, todel, negalima pavadinti materialistine tikrąja to žodžio prasme; jeigu, tačiau, įsidėmėsime, kad iš tos teorijos ir mūsų sielos vidaus gyvenimas ištisai įvestas į tą visą apimantį energijos atmainų ratą, tai negalima neprieiti prie tos išvados, kad jokio tikro filosofinio materializmo apgalėjimo ir perėjimo prie kitos tobūlesnės pasaulėžiūros Ostvaldo energetikoje nėra. Nuosakiai išplėsdami jos premisas mes turėtume pripažinti, kad mūsų miutys, jausmai ir norai pereina ekvivalentybės įstatymu į mekanišką darbą ir kad, priešingai, mekaniškasis darbas virsta mūsų sielos vidaus pergyvenimais. O ta išvada savo žiaurumu vos menkesnė už garsųjį Fogto dėsnį: „mintys taip santykiuoja su smagenimis, kaip tulžis su jeknomis, arba šlapimas su inkstais“,

Sensualizmas neigia bet kokią išorės materialę būtį ir visa, kas yra, suveda į daugiariopus elementarių sielos stovių junginius. Todel iš pirmos pa-

---

[1]) Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus Vortrag, gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte zu Luebeck am 20. September 1895. Leipzig 1895.

žinties su ta koncepcija mes pasiruošę manyti, kad čia mes turime vieną iš dvasinių pasaulio supratimo rūšių, bet, paskui, arčiau susipažinę su sensualistine teorija, mes įsitikiname, kad visos jos pastangos dedamos, tam, kad būtų perstatyti visi mūsų vaizdiniai apie sielos gyvenimą mekaniškomis skemomis, paimtomis iš mokslų apie išorės gamtą. Sensualistų pastangos išplėsti mekanikos įstatingumą į visus mūsų vidaus gyvenimo reiškinius priveda juos prie griežto savarankiško psikinio įstatingumo neigimo, o tas neigimas visiškai suardo vieną iš pagrindinių visiškai nepašalinamų dvasinio pasaulio supratimo dėsnių. Pirmieji opūs naujo tikrenybės supratimo diegai, perkelti į nederlingą dirvą, vysta, džiūsta ir žūsta.

---

Kiek smulkiau teks mums sustoti ties dviem maišytom sistėmom, kurios turi mūsų laikais tiek daug autoriteto, kad daug kas linkęs matyti jose kuone aukščiausią žmogaus minties vaisių: aš turiu galvoje „monistinę“ Spinozos filosofija ir „kritiškąją“ Kanto filosofiją.

Spinozos sistėmoje dažnai mato armoningą materialistinės ir idealistinės filosofijų pradų sutaikinimą. Nėra nieko klaidingiau, kaip ta nuomonė, nežiūrint jos išsiplėtimo. Spinoza arba dėsto savo vardu įvairius mokslus, paimtus tai iš materialistinės, tai iš idealistinės filosofijos, arba sujungia juos taip, kad idealistinės filosofijos pagrindiniai dėsniai

sutirpsta bendrame mekaniškame pasaulio supratime.

Pirmoji sistėmos dalis, kurioje yra mokslas apie Dievą ir Jo santykius su pasauliu, turi grynai idealistinį pobūdį. Sunkioje formoje, del dirbtinio geometrijos metodo pamėgdžiojimo (Ethica, ordine geometrico demonstrata) Spinoza dėsto mokslą, paimtą iš idėjinės srovės, štai jau trečias tūkstantis metų viešpataujančios žmogaus minčiai.

Ta srovė kyla iš *Platono* mokslo apie idėjas, kaip amžinus kiekvienos būties prototipus (pirmus pavyzdžius), išsiplečia *Platono* moksle apie Dievo protą apimantį idėjos pasaulį savo pirminėj vienybėj (τὸ ἕν,τὸ Πρῶτον), iš ten eina ir vienoda vaga ligi *Eriugenos*, *Vilelmo Champeaux* ir kitų viduramžio platonikų, sutapdančių Dievo įkurtos tikrenybės laipsnius su kylančios iš Dievo idėjos logikos ierarkijos laipsniais. *Spinozą* ta srovė pasiekia per arabų ir žydų neoplatonizmą ir *Kabalos* mistiką su jos „zefirotais“, emanuojančiais iš aukščiausios vienybės (En sof). Nors eidama per tas kraštutines šakas emanatistinė srovė darosi vis skystesnė ir drumstesnė, pagrindiniai jos pamatai (dėsniai) kuone visi išplaukia mūsų filosofo sistemoje.

Daiktų esmes (essentiae rerum) *Spinoza* vadina „amžinomis tiesomis“. Žodis essentia scholastikų žodyne, sudarytame iš senovės žodyno, reiškia daikto esmę, esančią jo bendroje sąvokoje, arba jo idėją. Kaip „amžina tiesa“, idealė daikto esmė turi savarankišką būtį, nepriklausomą nuo jos pasireiškimo konkrečioje tikrenybėje arba nuo jos buvimo, įpintą į nepabaigiamą priežastinių ryšių tinklą, iš kurių susidaro viso pasaulio gyvenimas. Moksle

apie daiktų esmes išeina paskui aikštėn pagrindinis *Platono* ontologijos dėsnis, laikančios idėjos nepraeinančiais ir nekintančiais kiekvienos tikrenybės prototipais.

Antras momentas logiškojo emanatizmo išsivystymo yra *Platono* mokslas apie amžinus kiekvienos būties prototipus, kaip Dievo proto idėjas. Tą mokslą randame pas *Spinozą* prieraše prie septynioliktojo pirmos Etikos dalies tvirtinimo: „Tiesa ir tikroji daiktų esmė yra (būtent) tokia todel, kad tokia Dievo prote yra objektyviai“ (veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit obiective). Atmeskime tuo atveju sunkią scholastikos skraistę, po kuria eina Spinozos mintis, ir pamatysime, kad jo intellectus Dei, apimąs visų daiktų esmes, yra tas pat, ką ir *Platono* Κόσμος νοητός, arba esąs Dievo proto vienybėje idėjų junginys.

Idėjų pasaulis priklauso logikos ierarkijai, kurią mes galime įsivaizduoti kaip sąvokų piramidą. Žemiausius jos laipsnius užima atskirų daiktų idėjos su siauriausiu tūriu, kol idėjų eiga į vis didesnį bendrumą pasiekia gale būties (Εἶναι — esse) arba esmės (οὐσία — essentia) idėją su bendriausiu turiniu. Logikos ierarkija arba sąvokų laipsniavimas remiantis jų mažesniu ar didesniu bendrumu, atveria prieš mus laiptus, kuriais nusileidžia, išplėsdama nepabaigiamą savo turinį idėjų pasaulyje, aukščiausia kuriamoji jėga, kol susilaiko, pasiekus atskirų daiktų idėjas. Bendrumo laipsniai darosi todel Dievybės keliu, kuri kuria idealių būties pradų pasaulį; o nustatanti tuos laipsnius dialektika—žvilgsniu į kūrybos paslaptis. Nil aliud esse video — išsitaria

*Eriugena* trumpu ir reikšmingu posakiu pagrindinę logikos emanatizmo koncepciją — nil aliud esse video, in quo naturaliter inesse οὐσία possit nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, h. e. generalisimis usque ad specialissima, i. e individua: sereciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis οὐσία subsistit. (De div. nat. L. I. C. 26). To mokslo a ie logikos ierarkijos laipsnius, kuriais Dievybė nusileidžia į pasaulį, iššakodama savo pirminę vienybę į nesuskaitomą daugybę idėjų, žymiai jau išsitrynusius randame pas *Spinozą* moksle apie nepabaigiamus reiškinius (modi infiniti); visoje, tuo tarpu pilnumoje išlaiko etikos autorius pagrindinius logiškojo emanatizmo tvirtinimus, kad viskas, kas yra, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt, seka (sequitur) arba išeina (effluit) iš Dievybės prigimties ir kad tas sekimas turi grynai logišką pobūdį, kurio pavyzdžiu *Spinoza* duoda matematikos tvirtinimų sekimą. Tikroje savo esmėje kiekviena tikrenybė yra objektyvios idėjos padarinys. Dievuje tarp esmės ir buvimo nėra jokio skirtumo: Dei essentia eiusque existentia unum et idem sunt (I 20), nes iš Dieve esmės, arba jo idėjos išeina tiesiai buvimas, tuo tarpu padarytųjų daiktų esmė neturi buvimo, kaip būtinos išeities. Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam (I 20). Tai pati „veiklioji Dievo esmė“ (actuosa essentia Dei), iš kurios išeina, kaip jos logiška išeitis, amžinųjų būties prototipų pasaulis, kuris laiduoja jiems jų įsitikrėjimą konkrečiame pa-

saulyje, arba jų buvimą: „Dievybės protas — sako Spinoza — suprastas kaip jos esmė, yra daiktų priežastis, ir taip lygiai jų esmės kaip ir jų buvimo“ (I 17 Sch.).

Čia turime — mokslo apie Dievą ir Jo santykį su pasauliu—aiškiausį logiškąjį panteizmą, pakartojantį nevykusioje formoje pagrindinius Platono ir Plotino įkurto idealistinio emanatizmo tvirtinimus. Nuo tos kraštutinės idealistinės ontologijos Spinoza eina arba teisingiau nušoka prie taipgi kraštutinės materialistinės gamtos filosofijos. Banaliausi mekaniškojo pasaulio supratimo tvirtinimai išeina dabar išdidžiuose geometrijos šarvuose, kurie ligi tol tarnavo visai priešingoms idėjoms. Po materialistinės gamtos filosofijos eina pasiliekąs neabejojamoje ir gilioje jos įtakoje mokslas apie žmogų ir jo psikinį gyvenimą. Kiek ontologijos srityje Spinoza judėjo vien tiktai idėjų rate, Platono ir platonikų nubrėžtame, tiek gamtos filosofijoje ir ontologijoje gyvena Dėmokrito, Epikuro ir Hobbeso idėjomis. Sielos vidaus gyvenimą jis vaizduojasi, kaip mekanizmą, kuris valdo teises, visai panašias į viešpataujančias fizikos pasaulyje teises. Norėdamas galutinai surišti dvasinę tikrenybę su materiale tikrenybe, atimti iš jos savarankišką gyvybę, Spinoza kuria savo psikofizinio paralelizmo teoriją.

Savo darbe „Apie monistinio paralelizmo kilimą naujoje filosofijoje ir psikologijoje“ [1]), stengiuosi įrodyti, kad tas mokslas yra pasemtas iš Platono šaltinio. Idealistinis panteizmas

[1]) Przegląd filozoficzny. 1924 r. Zeszyt I. O powstaniu paralelizmu monistycznego w filozofji i psychologji nowożytnej.

išveda pasaulį iš pirminės Dievo vienybės. Tas mokslas apie realę pasaulio vienybę, kaip esančios jos pagrinde idealės vienybės padarinį, sutinka savo kelyje nesiduodančią pašalinti kliūtį pagrindiniuose naujojo mechaniškojo gamtamokslio dėsniuose. Visą išorės pasaulio tikrenybę *Galilėjaus* ir *Dekarto* fizika suveda į medžiaginių trupinėlių (korpuskulų) judėjimą, o esančią visame pasaulyje judėjimo sumą pripažįsta netinkama, nustatydama tuo būdu judėjimo išlaikymo taisyklę (teisę), kuri nuo to laiko nevaržoma viešpatauja gamtos moksluose, nes kaip spekuliatyviai *Leibnico* išvestoji jėgos išlaikymo taisyklė, taip ir *Joule*, *Mayero* ir *Helmholtzo* patyrimu patvirtintoji energijos išlaikymo taisyklė, yra vien tik surištos su naujausios filosofijos įkūrėjo vardu taisyklės patobūlinimas ir tolimesnis išvystimas. Taigi ta taisyklė neprileidžia jokio priežastinio ryšio tarp materialistinių reiškinių pasaulio ir dvasinio pasaulio; nes jei visa, kas įvyksta gamtoje, priklauso judėjimo išlaikymo taisyklės, kurio kiekis negali nei padidėti nei sumažėti, tai apie jokį psikinių procesų įsiveržimą negali būti ir kalbos, nes kiekvienas toks įsiveržimas reikštų, kad materialis veikėjas, sukeldamas materialiniame pasaulyje tas ar kitas atmainas, daro tam tikrą naują judėjimo kiekį arba prideda jį prie kiekio, kurį pagrindinė naujosios fizikos taisyklė laiko nekintamu. Negalima ir, priešingai, kiekviena materialio pasaulio įtaka dvasiniam pasauliui, nes ta įtaka negalėtų įvykti nesumažėjus esančio visame pasaulyje judėjimo kiekiui. Naujasis gamtamokslis stato nepereinamą mūrą tarp dvasinio pasaulio ir kūninio; vienybės idėja, kurią buvo įvedęs *Spinoza*, eidamas *Platono* ir platonikų pėdo-

mis, priversta nusileisti prieš pagrindinių būties sferų dvejybės idėją, būtinai išeinančią iš fizikos premisų, kuri atnaujina *Demokrito* ir *Epikūro* mokslus. *Spinoza* stengiasi sutaikinti tas dvi prieštaraujančias idėjas mokslu apie galvojimo ir tįsumo tapatybę, kaip Dievo pažymius.

Religinė mintis priskiria Dievui eilę savybių arba pažymių (proprietas, attributum). Panteistinė *Spinozos* filosofija laiko tuo pačiu Dievą su gamta (Deus sive natura) tokiu būdu, kad tvirtina, jog daiktai, iš kurių susideda visas pasaulis, yra ne kas kita, kaip tik Dievo pažymių reiškiniai (modus) arba atmainos (modificatio). Iš Dievo esmės arba idėjos, kaip ens realissimum, *Spinoza* išveda, kad kiekvienas pozityvus turinys turi rasti vietą arba tarp Dievo pažymių, arba tarp tų pažymių reiškinių. Absoliučiai nepabaigiama būtybė (esybė) (ens absolute infinitum), nes nepakenčianti savyje jokio aprėžimo (ens absolute indeterminatum), turi turėti nebaigiamą kiekį pažymių. Dievybės pažymiais Etika skelbia tas savybes, kurias tų laikų gamtos mokslai ir dvasios mokslai pripažino pagrindiniais atatinkamose reiškinių srityse. Non autem plura — sako *Kartezijus* (Descartes princ. phil. I. 48)—quam duo summa genera rerum agnosco, unum rerum intellectualium, aliud rerum materialium. Suvesdama visus išorės stovius ir judėjimus į vaizdinius ir jų įvairius junginius, intelektualistinė psikologija visokius dvasios reiškinius laiko galvojimo atmainomis arba reiškiniais. Pašalindama iš atomistinės teorijos tuštumos sąvoką ir identifikuodama tuo būdu medžiagą su tįsumu, korpuskulinė

fizika visuose kūnų pasaulio reiškiniuose ieško vien tik tįsumo atmainų. Pirmame tų pažymių—Dievas yra „galvojąs daiktas" (res cogitans), antrame — „tįsus daiktas" (res extensa); tai nereiškia tačiau—galvoja Spinoza—kad Dievo būtybė (esybė) skiriasi į dvi substancijas; kiekviename iš savo pažymių Dievas gyvena vienu, nedalomu gyvenimu: Dievas būdamas ir substantia cogitans ir substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur (II 7 Sch.). Galvojančios ir tįsios būties dvejopumas yra tik regimas: iš tikrųjų nebaigiama eilė galvojimo reiškinių yra tas pat ką ir lygiagrečiai jai išsivystanti tįsumo reiškinių eilė: du pasauliu, kuriuos naujasis gamtamokslis atskiria nepereinama kiaurime, susilieja savo objektyviame pagrinde: darosi vienu pasauliu.

Gaila, kad tas monizmo apgalėjimas dualizmo pasirodo, giliau įsižiūrėjus į Spinozos išvadas, regimas — blogiau, jose randame aiškią logikos klaidą, atimančia galvojančiojo ir tįsiojo pasaulių tapatybės teorijai visą teorinę vertę.

Kaip ir *Kartezijus*, *Spinoza* tvirtina, kad galvojimo ir tįsumo reiškiniai sudaro du ratu, kurie niekur ir niekad susisiekti tarpusavy negali. Klasinė logika yra nustačiusi, kaip neginamą tiesą, kad joks daiktas negali turėti priešingų savybių. Taigi, kada plėsdamas kraštutinio logiškojo emanatizmo taisykles *Wilhelm Champeaux* mokė, kad bendrosios sąvokos guli visų jų apimtų „atskirųjų esmių pagrinde, likdamos tame pačiame santykyje su jomis, kuriame substancija esti su savo akcidencijomis, *Abelard* teisingai nurodė, kad tada turėtume priskirti vienai substancijai pašalinančius vienas kitą

pažymius: o contraria non possunt esse in eodem. Kišdamas tarpusavy galvojimą ir tįsumą kaip absoliučios substancijos pažymius, *Spinoza* užmiršta taip aiškią teisybę. Galvojimas jam kaip ir *Kartezijui* yra tįsumo neigimas; galvojąs daiktas yra iš savo prigimties netįsus daiktus, tįsus daiktas — negalvojąs daiktas. Dievas tuo tarpu yra galvojąs daiktas ir kartu tįsus, arba galvojąs ir negalvojąs, tįsus ir netįsus. Sunku yra labiau prasilenkti su trečiojo pašalintojo taisyklo (principium exclusi tertii).

Aiškia logikos klaida parėmė Spinoza teoriją, kurią antroje devynioliktojo amžiaus pusėje priėmė didelė daŭguma psikologų, nepastebėjusių nesąmonių, į kurias veda tas mokslas *). Visa jo prasmė remiasi absoliučiu visokio psikinio gyvenimo priklausymu mekaniškoms taisyklėms, valdančioms medžiagą. Nieko čia nepadės Spinozos ir Fechnerio šalininkų tvirtinimai, kad galvojimas ir tįsumas sudaro du vienos tikrenybės lygiateisius pažymius (attributa). Materialiame pasaulyje absoliučiai viešpatauja energijos išlaikymo taisyklė, ir jei psikiniai reiškiniai visur ir visada sudaro lygiagretę eilę fiziškai eilei, tai pagrindinė materialio pasaulio taisyklė netiesiai apibrėžia ir kiekvieną dvasinio gyvenimo bėgį, atimdama jam visą savarankiškumą ir paskirdama jam automatiško įvykstančių kūno gyvenimo atmainų reprezentavimo rolę: Concate-

*) Paminėsiu čia nors kai kuriuos paralelistinės teorijos šalininkų vardus: Fechner, Taine, Spencer, F. A. Lange, Carus, Paulsen, Riehl, Höffding, Wundt, Ribot, Jodl, Avenarius, Mach, Münsterberg, Ziehen, Ebbinghaus, König, Benno, Erdmann, Binet.

natio idearum fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani (Ethica II 18 Schol.).

Gerai įsižiūrėjus, garsioji sistėma, daugelio laikoma nesulaužomos konsekvencijos pavyzdžiu, pasirodo esanti vidutiniškas kompilacinis visai priešingų viena kitai taisyklių junginys, o jų sutaikinimo bandymas — pastatas, paremtas aiškia logikos klaida, kuri leidžia tam maišytam pastatui atmesti galutinam rezultate visus idealistinės filosofijos laimėjimus ir grįžta prie skysto mechaniško tikrenybės supratimo.

---

Spinozos sistėmoje turime visai nesubrendusį vidutiniško proto vaisių, kuris negali pakilti ant aukštesnio, sintetiško matymo punkto, ir pasitenkina machanišku prieštaraujančių taisyklių sujungimu. Visai kitaip vaizduoja dalyką kitas, jau pusė amžiaus įtakingiausias naujasis galvotojas Kantas. Karaliaučiaus filosofui reikia pripažinti genialė kūrybinė jėga, reikia tik gailėtis, kad ta jėga buvo tuo atveju suvartota dirbtiniam, nors ir nepaprastai dailiai padarytam filosofijos koncepcijų sujungimu, kurių toje plokštumoje, kurioje darbavosi Kantas, sujungti negalima. Nesirengiame čia duoti išsemiamo „kritiškosios“ filosofijos sprendimo; mūsų tikslui užteks, jei greitu žvilgsniu parodysime jos maišytą pobūdį.

Kantas yra visų pirma skeptikas.

Priima iš Humo taisyklę, jog už mūsų suvokimų liūdymų jokios tikrenybės pažinti negalime; ta gi taisykle remiasi nuo Protagoro laikų visi skepticizmo šalininkai. Už mūsų suvokimų liūdymų pasislėpė paslaptingas daiktų savyje (Ding an sich) pasaulis, bet į tą pasaulį nėra jokių vartų: pirmosios priežastys ir pradžios, kurias pažinti stengiasi metafizika, visada paliks uždarytos mūsų minčiai. Ar iš čia išeina, kad jokio aplamai tikro pažinimo žinojimo (žinių) negalime turėti? Noumenų pasaulis ant visados uždengė nuo mūsų savo veidą, o apie fenomenalį pasaulį turime žinių (žinojimą, pažinimą), pasižyminčių vidujiniu logišku būtinumu. Kurgi teka tų žinių (pažinimo, žinojimo) šaltinis, kurios apima pirmiausia matematiką ir mechaniškąjį gamtamokslį? Suvokimai duoda mums nesutvarkytos medžiagos statymui, o patys savaime jų liūdymai yra ne kas kita, kaip rūdis, indigestaque moles. Kad pažinimas įvyktų,'reikia, kad mūsų protas paveiktų suvokimus. Bet jei mūsų sąvokos be juntamųjų (jutimo) suvokimų yra tuščios, tai juntamieji suvokimai be sąvokų — akli (Die Begriffe ohne Ansschauungen sind leer, die Anschauungen ohne Begriffe sind blind). Pažinimas randasi tik tada, kai protas suveda suvokimų įvairumą į supratimo vienybę. O supratimo vienybė randasi tik tada, kai protas suveda patyrimo medžiagą į tam tikrus bendrus matymo punktus, žiūrėdamas esančius joje davinius arba iš kiekybės matymo punkto, arba iš kokybės matymo punkto, arba iš santykio ir priklausomybės matymo punkto, arba pagaliau, iš galimybės, tikrumo ir reikalingumo (būtinumo) matymo punkto. Jei protas savyje neturėtų tų bendrųjų matymo

punktų, kurie nuo Aristotelio laikų vadinami kategorijomis, tai jis negalėtų pasakyti apie daiktus nė vieno sprendimo, nes visuose sprendimuose mes turime tuos ar kitus tvirtinimus del kiekybės, kokybės santykio, būtinumo ir t. t. tų daiktų, apie kuriuos mes galvojame. Kategorijos neišsidirba palaipsniui iš procesų: jos eina pirma kiekvieno pažinimo. Be jų, mūsų proto pažinimo darbas būtų negalimas. Tęsdamas Aristotelio darbą, Kantas nustato šias dvylika kategorijų: realybė, neigimas, aprėžimas, vienybė, daugybė, visuotinumas, substancialybė, priežastingumas, tarpusavio veiksmas, galimybė, buvimas, būtinumas (reikalingumas). Visa, ką mes galvojame tose sąvokose; jei nė vienos iš jų mes negalime pritaikinti daiktui, kurį norime pažinti, tai jokio pažinimo mūsų prote negali atsirasti. Daiktų įstatymus, arba tikriau apsupančių mus reiškinių įstatymus mes pažįstame tais ar kitais sprendimais. Kiekvienas sprendimas, taip sakyti, įkūnija savyje kategoriją, ir be jos neįmanomas. Bet jei taip, tai matyti, kad apsupančio mus pasaulio reiškinių įstatymai yra ne kas kita, kaip kategorijų įkūnijimas. Protas turi nepasingą daiktų ir santykių atvaizdavimą, kurie yra nepriklausomoje nuo jo tikrenybėje; priešingai, jame mes turime pripažinti visavalį fenomenų pasaulio įstatymų davėją.

„Pažįstantis subjektas — taip formuluoja pagrindinį kritiškosios filosofijos dėsnį Vladimiras Solovjovas — atrodo lyg tik šviesus taškas ant didžiulės pasaulio mašinos, bet iš tikrųjų jis, kaip sau-

lė žeme, ne tik nušviečia ją, bet ir duoda jos buvimo įstatymus“.*)

Mes žvilgterėjome į esantį trancendentinėje Kanto analitikoje mokslą. Jau bendrieji tų mokslų bruožai įtikina mus, kad savo pagrindinėje pažiūroje į protą, kaip gamtos įstatymų davėją, Kantas išeina iš senovės idealizmo idėjų. Prieš ta suartinimą šių dienų Kantionai kyla su gausingais ginčijimais, taip pat karštais, kaip ir dirbtiniais: kiekvienam iš anksto nenusistačiusiam tyrinėtojui aišku, kad duodančios įstatymus reiškinių pasauliui kategorijos surištos aiškiu giminingumu su Platono „idėjomis“ ir Aristotelio „formomis“. Senovės idealizmo kūrėjas manė, kad jo „idėjos“ kuria visus — nepriklausančius nuo mūsų sąmonės — mus apsupančios tikrenybės daiktus; Kantas išvarė nepareinančią nuo pažįstančiojo subjekto tikrenybę į tamsią ir neprieinamą „daiktų savyje“ sritį. Tas skirtumas nė kiek nešalina to fakto, kad bendros idėjos arba kategorijos sudaro fenomenalę tikrenybę, kuri be jų negalėtų nieku būdu atsirasti. Kraštutinis skeptikas moksle apie „daiktus savyje“, Kantas darosi šalininkas kuo griežčiausio i d e a l i z m o, išeinančio iš tos galingos srovės, kuriai pradžią davė Platonas.

Kanto. sistėma nepasitenkina skepticizmo sujungimu su idealizmu. Protas duoda įstatymus gamtai — toks yra pagrindinis Kanto idealizmo

---

*) Познающій субъектъ кажется лишь свѣтлымъ пятномъ надъ огромной машиной міроздановья, но на самомъ дѣлѣ онъ, какъ солнце землю, не только освѣщаетъ ее, но и даетъ законы ея существованію. Сочиненія II изд. Т X. Стр. 306. (Статья: Г е г е л ь).

virtinimas. Kokia gi, būtent, gamtos tvarka išeina iš to apriorinio įstatymų davimo? Į tą klausimą atsako Kantas, absoliutus mekaniškojo gamtos supratimo šalininkas. „Grynojo proto kritikos“ autorius visiškai priima pagrindinius naujojo gamtamokslio dėsnius, nustatytus Dekarto ir Niūtono. Tiesa, jis atmeta mekaniškojo gamtamokslio pretenzijas pasiekti tikrąją, nepareinančią nuo pažįstančio subjekto, daiktų prigimtį, bet iš kitos pusės, išvesdamas mekaniškąją gamtos tvarką ir įstatingumą iš pagrindinio mūsų proto sutvarkymo, Kantas įveda mekaniškosios filosofijos pagrindus į nepajudinamų proto tiesų laipsnį ir vertybę. Į mekaniškąjį pasaulio supratimą galima žiūrėti iš labai įvairių matymo punktų: galime jame matyti tikrosios daiktų prasmės atradimą (atidengimą, atvėrimą) — toks yra materialistinės filosofijos matymo punktas; galima jame matyti tikslingą mokslo tyrinėjimą būdą „darbo hipotezę“ — Arbeitshypothese, kaip sako Ernestas Mach — galima, pagaliau, laikyti mekanišką daiktų išaiškinimą neatskiriamu nuo pačios mūsų proto esmės — tokia, būtent, Kanto pažiūra. Idealistiniame moksle apie protą, kaip gamtos įstatymų davėją, „Grynojo proto kritikos“ autorius randa naujas ir nelauktas priemones padėti po mekaniškuoju pasaulio supratimu nesuardomą pamatą.

Teorinėje Kanto filosofijoje mes turime, tuo būdu, skeptiškojo, idealistinio ir mekaniškojo matymo punktų sujungimą. Dorinėje filosofijoje prie jų prisideda, tiesa, tik užuomazgoje spiritualistinės tikrenybės supratimas.

Savo transcendentinėje dialektikoje Kantas bandė įrodyti, kad pagrindinės religinės sąmonės tiesos — valios laisvė, sielos nemarumas ir gyvo asmeninio Dievo būvimas — negalima išvesti teorijos būdu. Protas pažinti ir įrodyti tų tiesų negali, priešingai, mūsų dorinė sąmonė aiškiai jų reikalauja, nes tik jų šviesoje mes galime pasaulio tvarkoje pripažinti gerumo idealo įvykdymą, o dorovės įstatyme — realę jėgą, valdančią gyvenimą ir visų būtybių išsivystymą. Dorinėje sąmonėje glūdi, tuo būdu, įsitikinimai, kuriuos Kantas vadina praktiškojo proto postulatais. Mes negalime jausti dorovės įstatymo privalomybės, jei mes nejaučiame, nenuvokiame savyje, galėjimo veikti iš jo reikalavimų, toks gi galėjimas būtinai numato valios laisvę. Teorinis pažinimas negali pagrįsti mūsų tikėjimo valios laisve, bet tai ir ne svarbu, nes pažinimas liečia vien tik patyrimo reiškinius, o laisvė yra viršprotinės (übersinnlich) mūsų „aš" prigimties savybė. Taipgi kaip valios laisve dorovės įstatymas verčia mus tikėti sielos nemarumu. Dorinė gerovė (labas) yra vyriausias mūsų buvimo įstatymas, bet mus apsupančiame pasaulyje siaurose vieno gyvenimo ribose, mes nieku būdu negalime įvykdyti gerovės visoje jos visumoje (pilnumoje): mes turime pasitenkinti tuo, kad labiau ar mažiau artinamės prie dorovės įstatymo realizavimo. Prieštaravimas tarp absoliutaus moralės idealo, nepripažįstančio jokių aprėžimų, iš vienos pusės, ir mūsų tikrojo gyvenimo lygtinumo ir aprėžimo, iš antros pusės, galima pašalinti tik tada, jei mes įtikėsime, kad gerovė bus pasiekta begaliniame mūsų tobulėjimo procese. Tame procese turi dalyvauti kiekvienas as-

muo, nes dorovės veikimas visada ir visur yra asmens veikimas; bet begalinis asmens tobūlėjimas būtinai reikalingas jo amžino vystymosi arba jo nemarumo. — Bet kas duoda mums įsitikinimą, kad laisvi ir nemarūs asmenys pasieks galų gale dorovės idealą? Ar neprieštarauja apsupančioji mus tikrenybė kiekvienam žingsnyje tam įsitikinimui? Ar mes nematome, kad ir gamtos gyvenime ir žmonių tarpusavio santykiuose viešpatauja aklos gamtos jėgos, kad kuone visuose susirėmimuose apgali ne teisingesnis, bet stipresnis, kad mekaniškame priežasčių ir išeičių (padarinių) susipynime, kuris sudaro visą gamtos gyvenimą, doros įstatymo reikalavimams tiesiog nėra vietos. Teorinis pažinimas nutyla be jėgų ir nusilenkia prieš tą faktinę dalykų padėtį, dorinė gi sąmonė priešingai laiko tą nesantaiką tarp tikrenybės ir idealo laikina ir tiki, kad visų geriausioji viso esančio pirmoji pradžia, tvarkanti visų daiktų eigą, pašalins tą nesantaiką ir privers klausyti dorovės įstatymo visą tikrenybę. Be tikėjimo į asmeninį Dievą, dorovės įstatymas neturėtų jokios prasmės. Teoriniam protui viršjausminis dvasinis pasaulis visai uždarytas, priešingai praktiškam protui jis yra visuotino ir būtino tikėjimo dalykas; be jo mūsų įsitikinimas, kad dorovės įstatyme yra visa mūsų gyvenimo prasmė, turėtų nepašalinamą vidaus prieštaravimą.

Tas pasaulio vaizdas, kurį Kanto filosofija laiko vieninteliu tinkančiu doros sąmonės reikalaivimams, parodo gana aiškų panašumą į krikščionišką spiritualistinę pasaulėžiūrą. Individinės dvasinės būtybės nebaigiamame vidujinio augimo ir išsivystymo procese artėjančios prie visų geriausiosios daiktų pra

Prof. V. Sezemanas.

# Das Problem des Idealismus in der Philosophie.

Antritts vorlesung gehalten an der Humanistischen Fakultät der Litauischen Universität im J. 1923.

# Das Problem des Idealismus in der Philosophie.

Zum Thema meiner Antrittsvorlesung habe ich das Problem des Idealismus gewählt, weil es mir vor allem darauf ankommt, zur Philosophie, ihrem Wesen und ihren Aufgaben prinzipiell Stellung zu nehmen. Und dazu scheint mir gerade dies Thema besonders geeignet. In gewissem Sinne ist es ja wohl richtig, dass man von jedem beliebigen Problem aus zu philosophieren anfangen kann. Denn, sofern die Philosophie ein einheitliches Ganzes bildet, muss die Behandlung eines jeden Problems dann, den inneren, sachlichen Problemzusammenhängen, zur Aufrollung sämtlicher Grundfragen der Philosophie führen. Allein unter den philosophischen Problemen gibt es doch solche, die gleichsam die Angel- oder besser Knotenpunkte der gesamten philosophischen Problematik bilden. Rührt man an diesen Problemen, so sieht man sich zu einer prinzipiellen Stellungnahme auch zu allen anderen philosophischen Grundfragen veranlasst. Und sucht man sie zu bewältigen und zur Lösung zu bringen, so eröffnet solch ein Lösungsversuch Ausblicke und Perspektiven über den gesamten Umkreis des philosophischen Denkens. Solch einen Knotenpunkt der philosophischen Problematik bildet, meines

Erachtens, auch das Problem des Idealismus Die gesamte Geschichte der Philosophie, ja das Schicksal derselben, lässt sich an diesem Problem abwickeln.

Zwar liegt im Terminus Idealismus selbst eine gewisse Unbestimmtheit. Das Wort wird in so mannigfachen und grundverschiedenen Bedeutung gebraucht, dass man wohl die Frage aufwerfen könnte: gibt es überhaupt ein einheitliches Problem des Idealismus? Ist es nicht ein ganzer Knäuel verschiedenartiger Probleme, der sich hinter diesem einen Worte birgt? Die Aufgabe der folgenden Ausführungen soll es nun gerade sein, zu zeigen, dass diese verschiedenen Bedeutungen des Idealismus nicht gleichgültig und zusammenhanglos neben einander stehen, sondern dass sie innerlich, sachlich miteinander verknüpft sind, und eine aus der anderen als notwendige Ergänzung und Bedeutungserfüllung hervorgeht.

Treten wir nun an die Analyse des philosophischen Begriffs des Idealismus heran, so lässt sich zunächst ganz allgemein sagen, dass der Terminus Idealismus im bewussten Gegensatz zum Begriff des Realismus geprägt ist.

Idealismus — in diesem ganz allgemeinen und unbestimmten Sinne — ist jeder philosophische Standpunkt, der in bewussten Gegensatz zur natürlichen Weltanschauung, zur Welt der uns umgebenden sinnlichen Dinge tritt, d. h. jede Anschauung, die bei der sinnlichen Gegebenheit der Dinge nicht stehen bleibt, sondern auf der Suche nach dem wahrhaft Realen, oder nach dem Prinzip und Erklärungsgrund der Dinge sich von ihnen.

loslöst und über dieselben hinausgeht. Sieht man näher zu, so ist in diesem weitesten Sinne jede wahre Philosophie und theoretische Wissenschaft idealistische. Es liegt in ihrem Wesen über die natürliche Weltanschauung, die an den sinnlichen Dingen in ihrer unmittelbaren Gegebenheit haften bleibt, hinauszugehen, sie zu überwinden. Denn täte sie das nicht, so gäbe es überhaupt kein Problem der Wissenschaft und Philosophie. Wir würden uns dann eben an dem Bilde, das wir unmittelbar von der Umwelt empfangen, an der natürlichen Weltanschauung genügen lassen. Das ist der allgemeinste und nicht zu bestreitende Sinn des Idealismus, den ich den methodischen nennen möchte. Denn er bezeichnet den Ansatzpunkt der Philosophie, den Weg, den sie einschlägt und einschlagen muss, um Philosophie zu sein. In diesem Sinne ist auch der theoretische Materialismus idealistisch eingestellt. Sieht er doch, wie es, zum Besp., Demokrit und die gesamte Atomistik nach ihm tat, das wahre Sein in den Atomen und dem leeren Raum d. h. gerade in dem, was über alle sinnliche Gegebenheit hinausliegt und nun begrifflich erfassbar ist. Demokrit ist es ja auch, der das Wort geprägt hat: nicht mehr ist das Etwas (Ichts) als das Nichts (d. h. der leere nicht wahrnehmbare Raum). Und selbst diejenigen philosophischen Lehren, die den Realismus der natürlichen Weltanschauung zu rechtfertigen suchen (wie etwa die schottische Schule des gesunden Menschenverstandes), vermögen es nur auf Umwegen zu tun; d. h. durch eine über das sinnlich Unmittelbar gegebene hinaus gehende Reflexion. Diese methodi-

sche Bedeutung des Idealismus tritt schon in den ersten Anfängen der Philosophie deutlich hervor. Die Sinnenwelt ist trügerisch, Ohren und Augen sind, wie Heraklit sagt, schlechte Zeugen der Wahrheit, — der Sinnenwelt wird daher als Welt der Erschcheinungen, ja des Scheins, die Welt des Wahren Seins entgegengestellt, die vom reinen unvermischten Denken erfasst wird. Dieser gegensatz von Schein u. wahrem Sein — wird dann bestimmend für die weitere Entwickelung der Philosophie und vor allem besonders für die platonische. Der Aufstieg des philosophischen Eros zur wahren Erkenntnis, zur Ideenerkenntnis vollzieht sich eben gerade unter der Voransetzung einer völligen Loslösung und Abkehr von der Sinnenwelt und ihrem trügerischen, vergänglichen Schein. In dieser Loslösung und Abkehr besteht für den Platonismus die eingentliche Technik des philosophischen Denkens, die Technik, die das geistige Auge des Philosophen erst fähig macht, die Wahrheit, die ihm anfänglich verborgen war, zu erblicken und ihr in ständigem Ringen näher zu kommen.

Allein bei dieser rein methodischen Bedeutung des Idealismus kann es nicht sein Bewenden haben. Ist sie doch bloss negativ. Der Idealismus erschöpft sich doch nicht in der Negation des natürlichen Realismus. Der Abkehr von der Sinnenwelt muss doch auch eine Hinkehr zu etwas Anderem sein. Was ist nun dies Andere? Zunächst ist es eine Wendung des Blickes nach Innen. Das zeigt sich schon in der antiken Spekulation. Ich suchte mich selbst — so charakterisiert Heraklit,

seine Philosophie. Es liegt also im Wesen des philosophischen Denkens, dass es ein Zurückgehen auf sich selbst, eine Reflexion, ein Seiner selbst Inne-Werden, ist. Die Richtung von Aussen nach Innen, vom äusseren Objekt auf das Subjekt scheint daher für die philosophische Einstellung wesensbestimmend und charakterisch zu sein. Und es muss, so scheint es weiter, die Aufgabe der philosophischen Spekulation sein, — sofern sie sich eben in der Dimension des Gegensatzes: Aussen — Innen, Objekt — Subjekt, bewegt und zwar in der Richtung vom ersten Gegensatzglied zum zweiten das Aüssere (die Sinnenwelt) als einen blossen Reflex des Inneren (des Subjekts) zu erkennen und in diesem Elemente dieses Inneren (Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe) aufzulösen.

Dazu führt scheinbar mit zwingender Notwendigkeit die Einsicht in die Bedingtheit des gesamten Erkenntnisgehaltes durch subjektive Faktoren: einerseits ist es die Abhänghigkeit der Empfindungsdaten von der psychophysischen Organisation des Subjekts, andererseits der apriorische Charakter der allgemeinen Formelemente der Erfahrungserkenntnis, die sich als eigentümliche synthetische Denksetzungen dokumentieren.

So ensteht die zweite grundlegende Auffassung des Idealismus, die gewöhnlich als Subjektiver- oder Bewustseinsidealismus, auch als psychologischer Idealismus bezeichnet wird. Das ist die verbreitete Form des philosophischen Idealismus; noch zu Beginn des 20-ten Jahrhunderts war sie die herrschende in der westeuropäischen Philosophie. Die Welt isi bloss meine Bewsustseinserschei-

nung, meine Vorstellung. In dieser Formel Schopenhauers gipfelt der Sinn des subjektiven Idealismus. Ideal bedeutet hier nur im Bewusstsein bestehend. Was auherhalb des Bewusstseins liegt, das „Ding an sich“ ist unerkennbar. In den letzten Jahrzehnten hat diese Form des Idealismus in der Philosophie immer mehr an Boden verloren. Es hat sich gezeigt, dass sie gerade dann, wenn sie konsequent durchgeführt wird einer immanenten Kritik nichtstand hält, dass sie zur Selbstauflösung führt. Ohne auf diese Frage näher einzugehen, möchte ich nur auf die hauptsächlichen Schwierigkeiten hinweisen, die der subjektive Idealismus nicht zu überwinden vermag.

1) Wenn alles Sein bloss Erscheinung, bloss Bewusstseinsinhalt ist, so gilt das auch von der gesamten Innenwelt, von dem Subjekte selbst; d. h. auch das Psychische, das Subjektive ist bloss Erscheinung (wie es Kant annimmt). Ein solcher absoluter Phänomenalismus hebt sich aber selbst auf. Wo es nur Erscheinungen, aber kein Erscheinendes gibt, da verliert das Wort „Erscheinung“ seinen Sinn. Jede Erscheinung ist nur insofern Escheinung, als sie Erscheinung von Etwas ist.

2) Es ist ganz unerklärlich, wie etwas Inneres (eine Empfindung, Vorstellung zu etwas Äusserem zu werden oder dieses Äussere aus sich hervorzubringen vermag, es sei denn dass dies Äussere schon vorher als korrelativer Gegensatzglied zum Inneren gegeben ist.

3) Der subjektive Idealismus übersieht die nicht hinwegzudeutende Tatsache, dass in jedem Vorstellungs- und Denkgebilde der Hinweis auf etwas ihm

Transzendentes liegt, also auf etwas, was eben nicht Vorstellung, nicht Gedanke, nicht Bewusstsein ist. Dieser Hinweis ist dem Sinn der Vorstellung und des Denkens wesenseigentümlich, d. h. mit anderen Worten das Bewusstsein setzt als Vorstellen und als Denken stets etwas ihm Transzendentes voraus. — Damit ist aber das Urteil über den subjektiven Idealismus noch nicht endgültig gesprochen. Ist er doch noch einer eingentümlichen Abwandlung fähig, durch welche die angeführten Schwierigkeiten wenigstens zum Teil behoben werden. — Der Begriff des „Inneren", auf den das philosophische Denken sich zurückbezieht, kann nämlich auch noch anders gedeutet werden: nicht als das wechselnde empirische Einzelbewusstsein, sondern als das Bewasstsein überhaupt, d. h. als die wesenhafte Form oder logisch - gesetzmässige Funktion des Bewnsstseins. Dann bezeichnet also der Übergang vom Äussern zum Inneren nicht einen Übergang von der äusseren Wahrnehmung zur inneren Wahrnehmung (Introspektion), sondern zum Denken, richtiger gesagt, zum sachlichen logischen Gehalt des Denkens und der Denkzusammenhänge. Die Subjektivität, auf die hier letzterdings alle Objektivität sei es des äusseren materiellen, sei es des inneren, psychischen Seins zurückgeführt wird, ist also etwas Überindividuelles und Nichtempirisches, es ist das Begrifflich-indentische und Gesetzmässige in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Die Gegenständlichkeit wird als Funktion der apriorischen kategorialen Formen des Bewusstseins gedeutet. In diesem Sinne ist die Identität von Denken

und Sein zu verstehen, die dieser logische Idealismus proklamiert. Eine Vorahnung, ja teilweise sogar eine Antizipation desselben, liegt bereits in der antiken Spekulation vor: so vor allem bei Parmenides, teilweise aber auch bei Plato und Aristoteles. Seine volle Entfaltung hat der logische Idealismus aber erst in der Neuzeit erreicht: zunächst bei Kant, in reinerer Form bei Hegel und neuerdings im Neukantianismus Cohens und seiner Schule. Hier hat er die Form des sogenanten wissenschaftlichen Idealsimus angenommen. Sein und Denken sind identisch, d. h.: das Denken bestimmt das Sein, nicht aber umgekehrt, das Sein das Denken; das Sein ist das Sein der Wissenschaft, d. h. ein System von gesetzmässig, notwendigen Denksetzungen.

So sehr dieser logische Idealismus auch dem psychologischen überlegen ist und das philosophische Denken über den blossen Gegensatz von Aussen und Innen (Materiellen und Psychischen) hinaushiebt, so ist auch er doch nicht im Stande die inneren Schwierigkeiten des subjektiven Idealismus radikal zu beseitigen. Im Grunde bleibt es auch hier bei einer Auflösung des Objektes, des Gegenständlichen in den Funktionen des (freilich überindividuellen) Subjektes. Vor allem aber krankt er an einem Grundmangel: er projiziert die gesamte philosophische Problematik in die logische ebene und gebärdet sich so, als wenn alle Probleme und die ihnen entsprechenden Sachverhalte eo ipso logische Probleme und Sachverhalte wären. Das ist eine Vereinfachung und Logisierung der philo-

sophischen Problematik, die der Sachlage, den Tatsachen nicht nur nicht gerecht wird, sondern sie geradezu vergewaltigt. Als wenn alles Sein, weil es von der Erkenntnis logisch begrifflich erfasst wird, ebendesswegen schon an sich eine logisch-begriffliche, rationale Struktur haben müsste! Der logische oder wissenschaftliche Idealismus führt daher unvermeidlich zum Rationalismus und macht sich im Grunde derselben verhängnisvollen Enseitigkeit schuldig, wie dieser letztere. In grossem Stil zeigt sich das am Systeme Hegels. Der Logizismus ist vom Standpunkte echter Philosophie nicht weniger eine Häresie als der Psychologismus. Die Schwäche des logischen Idealismus offenbart sich überall da, wo er an die Lösung konkreter (nicht rein logischer) Probleme herantritt; hier erweist sich seine konsequente Durchführung als unmöglich. So, z. Bsp., in der Ethik. — Die Autonomie des Sittlichen begründet der Kantische Idealismus im sittlichen Bewüsstsein. Der Begriff des Sollens, der dem Bewusstsein vorschwebenden absoluten Norm (des Kategorischen Imperativs) ist es, aus dem das gesamte sitliche Sein und Wirken horvorgehen soll. Diese Begründung erweist sich jedoch als unzureichend, sobald die Frage gestellt wird: wie kann dies absolute Sollen verwirklicht werden? Was gewährleistet seine Verwirklichung im Sein? Wie ist es überhaupt möglich mit Kant zu sagen; Du solst, also kannst Du? Um diese Frage zu beantworten schon Kant und seine Nachfolger (Fichte. Cohen) sahen sich genötigt, die Idee Gottes einzuführen, als die Idee der sittlichen Weltordnung, als das objektive Prinzip, das die

endgültige Harmonie zwischen Sollen und Sein, d. h., die unendliche Virwirklichung des Solles im Sein herstellt und sichert. In diesem Sinne verstanden ist aber die Idee Gottes nicht bloss ein Postulat, eine Idee der praktischen Vernunft, sondern ein ontologisches Princip, das über und jenseits des Bewusstseins steht. Damit ist aber das Grundschema sowohl des subjektiven wie auch des logischen Idealismus prinzipiell durchbrochen.

Sind nun mit den eben charakterisierten Formen des Idealismus alle seine Bedeutungs - und Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft? Sollte er wielleicht auch nur ein verhängnisvoller philosophischer Irrtum sein und müsste wie so manche andere „Ismen" zum alten Eisen geworfen werden? Ich meine, dem ist nicht so. Und zwar schon aus dem grunde nicht, weil die Abkehr von der natürlichen (sinnlichen) Welt, die den ersten Schritt des Idealismus bezeichnet, durchaus nicht nur die Bedeutung hat, dass sie den Übergang von der Aussenwelt zur Innenwelt, vom Objektiven zum Subjektiven einleitet. Der Weg über die Innenwelt, das Subjektive ist, gewiss; für das philosophische Denken notwendig und wesentlich. Aber die Innenwelt, das Subjektive, bedeutet für das philosophische Denden nur einen notwendigen Durchgangspunkt, nicht das Ziel, das es zu erreichen strebt. Sofern der subjektive (sowohl der psychologische, wie der logische) Idealismus hier stehen bleibt, macht unrechtmässigerweise er das Mittel zum Zweck, den Teil zum Ganzen, er verleiht der psychischen und

logischen Sphäre eine Würde, die ihrem Wesen, nach ihr nicht zukommt. Denn weder das Psychische noch das Logische ist das letzte, was der Erkentnis erreichbar ist. Er verfällt damit in einen ähnlichen Dogmatismus, wie er ihn am natürlichen Realismus mit Recht tadelt und zu überwinden sucht. — Wohin kann denn aber der Idealismus das philosophische Denken noch weiter führen, wenn er einmal seine psychologische und logische Befangenheit eingesehen und abgelegt hat? — Die Antwort auf diese entscheidende Frage oder, bescheidener, die Richtung, in der diese Antwort zu suchen ist, finden wir vor allem in der klassischen Erscheinungsform des Idealismus, — im Platonismus und dessen neuplatonischer Abwandlung. — In der Tat, vergegenwärtigen wir uns näher den Aufstieg der philosophischen Erkenntnis, wie ihn Plato und der Platonismus schildern, so ist das Eigentümliche und Auffallende daran, dass die idealistische Abkehr von der Sinnenwelt nicht nur ein Ereignis des Denkens ist, nicht nur die Bedeutung eines logischen Prozesses hat, sondern eine völlige Umkehr und Umwandlung des Lebens und der Lebensrichtung inauguriert. Es ist eben nicht von ungefähr, dass der platonische Idealismus in der religiösen asketischen Mystik des Orphismus wurzelt. Die Wendung zum Inneren leitet also nicht bloss ein In sich schauen, eine Introspektion ein, sondern führt zu einer Sammlung, Konzentration und Vereinheitlichung der Seelenkräfte, ja zu einer Vertiefung des eigenen Selbst der Seele. Daraus erklärt es sich auch, dass das erstrebte Ziel dieses Erkenntnis-

prozesses — die Ideenschau nicht bloss eine Erkentnis im gewöhnlichen (logischen) Sinne ist. Vollzieht sich doch der Aufstieg zur Ideenschau durch den der Seele innewohnenden Eros — die Liebe. Der Eros verkörpert aber in sich nicht nur das Erkenntnisstreben, er ist zugleich auch die Liebe zum Schönen und zum Guten. Er vereinigt in sich das theoretische, sittliche und ästhetische Streben, und er ist endlich auch die religiöse Kraft, die den Menschen das Mysterium des Göttlichen erfassen macht. Der vom Eros geleitete Erkenntnisprozess ergreift daher das gesamte Wesen des Menschen, nicht nur sein Denken. Er ist — so können wir daher sagen — zugleich ein Seinsprozess. Auf den höchsten Stufen der Erkenntnis wird auch hier die Identität von Denken und Sein proklamiert. Aber nicht darum, weil das Sein in Denkmomente aufgelöst wird, sondern weil das Denken, das Erkennen, auf seinen höchsten Stufen mehr, als blosses Denken und Erkennen ist, es wird in seiner Erfüllung und Vollendung zu einem Sein; zu einem Teilhaben der Seele am wahrhaften Sein. (πλήρωσις τοῦ ὄντος).

Die platonische Idee ist daher keineswegs nur ein logisches Gebilde, die Hypostase eines Begriffs, oder auch bloss ein konkretes Idealbild der sinnlichen Dinge, sondern sie ist eben das wahrhafte (göttliche) Sein, von dem der Philosophirende im Erkenntnisprozess erfüllt wird, und dem er sich durch diesen Prozess verähnlicht. (ὁμοίωσις θεῷ).

Welches sind nun die Wesensmerkmale dieses philosophischen Erkenntnisaufstieges, sofern

er, dem Platonismus zufolge, ein Seinsprozess, ein realer ontologischer Vorgang ist?

1) Zunächst zeigt es sich hier deutlich dass die Rückwendung zum Subjektiven im philosophischen Erkenntnisprozess nur Durchgangs-und Übergangsstadium ist. Die philosophische Erkenntnis ist, wie schon Sokrates gelehrt hatte, Selbsterkenntnis; indem aber die Seele sich selbst erkennt, geht sie über sich selbst hinaus, d. h. sie erkennt ihr wahres Selbst in etwas Anderem, etwas Besserem und Höheren, als sie selbst ist. Und dies Andere steht schon über dem Gegensatz von Innen und Aussen, Subjektiv und Objektiv, es ist etwas Überindividuelles, Übersubjektives, in dem das Selbst der Seele verwurzelt ist, und aus dem es seinen Ursprung nimmt. Die Wiederherstellung der wahren Natur der Seele, ihre Reinigung (Katharsis), ihre Rückkehr zum „Vater", in die „wahre Heimat" so zeichnet Plato und nach ihm Plotin — das letzte Ziel der philosophischen Erkenntnis.

2) Das Übervindividuelle und Übersubjektive zu dem die philosophische Erkenntnis führt, ist nun aber keineswegs bloss ein Allgemeines, logisch Allgemeingültiges, wie es etwa der logische Idealismus statuiert. Der Gegensatz von Einzelnem und Allgemeinem wird hier ebenso überwunden, wie der Gegensatz von Subjektiv und Objektiv. Der wahre Gegenstand der philosophischen Erkenntnis ist vielmehr ein Sein höherer Ordnung und zwar ein ebenso konkretes und reales Sein, wie das individuelle Sein der erkennenden Seele (des Subjekts) selbst. Das Denken verbleibt also in der philosophischen Erkenntnis nicht in ein

und derselben Seinsschicht (wie es das alltägliche und auch noch das wissenschaftliche Denken tut), sondern bewegt sich in einer neuen Dimension, — in der Dimension der Tiefe und macht infolgedessen der Erkenntnis neue, tiefere Seinsschichten zugänglich. So fasst schon Plato die Ideenschau auf, und so deutet auch Plotin die philosophische Erkenntnis; von der äusseren Sinnenwelt — wendet sie sich zu der Innenwelt des Psychischen — vom Psychischen steigt sie zum Überindividuellen Geist empor und vom Geist (νοῦς) endlich zum göttlichen Einen (dem Absoluten). Diese Vertiefung ins Sein ist daher nichts weniger als Abstraktion, als Abkehr vom Leben; sie wird von der Seele, als ganzem vollzogen, sie bedeutet daher vielmehr eine Erhöhung, eine Steigerung der Intensität des Lebens. Das Sterben-lernen, als welches der platonische Sokrates das Philosophieren charakterisiert, soll doch eigentlich gerade den Übergang zum wahren Leben bedeuten.

3) Daraus ergibt sich schon, dass der Übergang zum Sein höherer Ordnung zugleich ein Übergang zu einem vollkomeneren Sein ist. Die verschiedenen Seinsstufen stellen für den Platonismus auch verschiedene Wert-und Vollkommenheitsstufen dar. Das wahrhaft Seiende — der Zielpunkt der philosophischen Erkenntnis, — ist daher zugleich auch das wahrhaft Wertvolle und Gute, das Göttliche. Insofern erscheint auch der Aufstieg des philosophischen Eros als ein Prozess der Vervollkommnung, der Gottverähnlichung (ὁμοίωσις θεῷ).

So etwa stellt sich uns der platonische Idealismus, wie ihn insbesondere der Neuplatonismus ausgebaut hat, in seinen wesenhaften Zügen dar. Seine Traditionen haben dann fortgelebt und gewirkt in der patristischen Philosophie. Die Neuzeit, die unter dem Zeichen der Erkenntniskritik stand, hat diese ontologischen Motive des platonischen Idealismus — und sie sind gerade das Wesentlichste an ihm — meist unbeachtet gelassen; — und selbst da wo sie an Plato anknüpft, sind es mehr die logischen Motive, die sie auszubeuten sucht. Erst in den allerletzten Jahren, seitdem die Erkenntis von der philosophischen Unzulänglichkeit des subjektiven (erkenntnistheoretischen) Idealismus sich immer mehr Bahn bricht, hat man angefangen, das Bedeutsame dieser ontologischen Konzeption des Idealismus nach Gebühr zu würdigen. Man hat vor allem erkannt, dass dieser platonische Idealismus, so wenig er auch etwas Fertiges und Abgeschlossenes darstellt, so tief er auch noch in mythologischen Vorurteilen steckt, so sehr es ihm vielfach noch an streng sachlicher Folgerichtigkeit gebricht, und so gross auch die ihm immanenten systematischen Schwierigkeiten sind, doch in seinen grundlegenden Intuitionen immer das gewesen ist, was eine jede wahrhafte Philosophie, eine Philosophie im grossen Stil befruchtet und mit schöpferischer Kraft beseelt hat. — Fassen wir nun noch einmal in Kürze die Wesensmerkmale des platonischen Idealismus zusammen, um daraus die gesuchten Bestimmungen über Aufgabe und Wesen der Philosophie zu erhalten. Der platonische Idealismus ist zunächst, wie jede echte philosophische

Lehre Idealismus in dem früher erwähnten methodischen' Sinne: er geht auf der Suche nach dem wahren Sein über die Sinnenwelt hinaus, sie wird ihm zur Erscheinung von etwas Anderem. Doch umfasst diese Erscheinungswelt nicht nur das Körperliche, sondern auch das psychische Sein im seiner unmittelbaren Gegebenheit. Die Erscheinung bedeutet aber hier etwas wesentlich Anderes als im subjektiven Idealismus. Sie ist nicht bloss Vorstellung — Bewusstseinsinhalt, sondern eine Erscheinung in objektivem Sinne (ein phaenomenon bene fundatum, wie Leibniz sagt), d, h. ein reales Sein aber von niederer, geringerer Seinsordnung (Seinsgrade), ein Sein, das auch am „Nichtsein" teil hat, — oder wie Plato sagt, das unvollkommene Abbild des wahren Seins, ein Abbild, an dem die Züge des Originals abgeschwächt, abgeblasst, verwischt, zum Teil sogar verzerrt sind. Insofern die phänomenale Welt hier selbst als objektives Sein anerkannt wird, kann dieser Idealismus im Gegensatz zum subjektiven auch objektiver oder Real-Idealismus genannt werden. Das ist nun nicht so zu verstehen, als wenn der objektive Idealismus im platonischen Sinne dem subjektiven Idealismus als eine ihn ausschliessende Konzeption entgegenträte; nein, er begreift ihn in sich, aber nur als Moment, als Etappe, als Durchgangspunkt des philosophischen Erkenntnisweges. Denn der Aufstieg zum wahren Sein, zur Idee im ontischen Sinne, vollzieht sich nur vermittels der Besinnung des Subjekts auf sich selbst, vermittels der Selbsterkenntnis desselben, die — aber in ihrer

Vollendung zur Erkenntnis von etwas Höherem als das Selbst des Subjektes wird.

Für die Bestimmung der Philosophie ergeben sich hieraus eine Reihe wesentlicher Folgerungen. 1) Sie ist keineswegs, wie es die Metaphysik im Vorkantischen Sinne zum grossen Teile war, blosse Begriffsspekulation, die über alle Erfahrung hinausgeht und der Erfahrung nicht bedürftig ist. Diese Art von Begriffsspekulation ist letzterdings gegenstandslos und ist durch Kant endgültig widerlegt worden. 2) Sie ist aber auch nicht bloss die einheitliche Grundlage, das gemeinsame Fundament aller positiven Wissenschaften, in derselben Erfahrungswelt wurzelnd, wie die von ihr Begründeten Einzelwissenschaften, 3) Sondern die Philosophie setzt auch eine Erfahrung voraus, die ihrem Gegenstande dem wahren Sein und ihrer Geisteshaltung entspricht. Sie ist also, wie jede echte Wissenschaft, — gegenständliche Erkenntnis, — Erfahrungswissenschaft. Aber die Erfahrung, aus der sie hervorwächst, ist eben eine Erfahrung besonderer Art, eine Erfahrung, die dem Menschen nicht als etwas äusserlich gegebenes entgegentritt (wie die Erfahrung der äusseren Welt, der Naturwissenschaften) und sich auch nicht in dem Erlebnisstrom des alltäglichen praktischen Lebens unmmittelbar fassen lässt, sondern eine Erfahrung, die dem Menschen nur in den seltenen grossen Augenblicken seines Lebens zugänglich wird, in den Augenblicken, wo es ihm gelingt, die Gesamtheit seiner geistigen Kräfte als etwas Ganzes und Einheitliches zu mobilisieren und zu höchster Konzentration und Anspannung zu bringen.

Das bedeutet eben der platonische Ausdruck, dass die philosophische Erkenntnis mehr als bloss Erkenntnis ist, dass sie zugleich eine Erfüllung der Seele mit dem wahrhaft Seienden, ein Teilhaftig — werden an diesem Sein ist. — Insofern ist die Philosophie auch mehr als blosse Wissenschaft, und daran liegt es warum es nicht gelingen will und auch nicht gelingen kann, die Philosophie dem System der positiven Wissenschaften eindeutig einzuordnen.

Stets erscheint sie dort als ein Fremdling, ja als lästiger Eindringling. Diese Wesenseigentümlichkeit der Philosophie, — dass sie Erfahrungswissenschaft in eminentem Sinne ist und eine besondere Geisteshaltung voraussetzt, welche das Eindringen in tiefere Seinsschichten ermöglicht, — dieses erkannt und festgelegt zu haben — ist das bleibende, das unsterbliche Verdienst des platonischen Idealismus. Daran hat auch die philosophische Forschung unserer Tage festzuhalten.

Aus dem Gesagten ist bereits zu ersehen, dass zwischen Philosophie und Religion eine innerliche Beziehung besteht. So war es im Platonismus, so war es auch in allen grossen philosophischen Systemen. Welcher Art dieses Verhältnis von Philosophie und Religion ist, bildet ein besonderes Thema, das wir hier nicht behandeln können. Eins ist nur klar: die Erfahrung, aus der die philosophische Erkenntnis stammt, muss letzterdings aus derselben Quelle herfliessen, welche auch das religiöse Leben und Erleben speist.

Zum Schluss sei noch auf eines hingewiesen. Gerade in unserer Zeit, — so will es mir scheinen, — muss die Wiedererneuerung der eben dar-

gelegten Grundmotive des platonischen Idealismus eine besondere Bedeutung gewinnen, und zwar nicht bloss für die wissenschaftliche Philosophie, sondern auch für die gesamte geistige Kultur. Die Erschütterungen des Weltkrieges und die Umwälzungen, welche die Revolutionsstürme hervorgerufen haben, haben zugleich eine gewaltige geistige Krise in Europa heraufbeschworen. So gross auch die Errungenschaften der letzten Jahre auf politischem und sozialem Gebiet sein mögen, so unerwartet auch mancher schöne Traum, dessen Verwirklikung kaum möglich schien, zu voller Realität geworden ist (wie etwa nationale und kulturelle Selbständigkeit und Selbstbestimmung), so erlangen doch alle diese Güter ihren vollen Wert und ihre wahre Würde erst dann, wenn sie die Grundlage einer wahrhaft schöpferischen geistigen Kultur bilden. — Europa steht jetzt am Scheidewege; es hat die Wahl zu treffen zwischen einer, vielleicht glänzenden, äusseren Zivilisation, für die alle geistigen Kräfte nur Mittel zu materiellen Zwecken oder aber bloss Luxusartikel sind, und einer wirklich autonomen Geisteskultur, die erst die wahre Bestimmung des Menschen — Träger eines Höheren, Göttlichen zu sein — offenbar werden lässt. In diesem entscheidenden Augenblick ist es nun von besonderer Bedeutung, dass das europäische Menschentum sich wieder auf die letzten Ursprünge und Urquellen seiner geistigen Kräfte und Potenzen besinnt. Dazu vermag ihm aber vor allem auch die Philosophie zu verhelfen, sofern sie vom Geiste des platonischen Eros, d. h. des platonischen Idealismus beseelt ist.

---

Prof. A. Voldemaras

# Universitetas ir mokslas

Πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε.

*Matth. XXII, 19.*

If we really desire to increase the national production of Thought, we must give organized atention to the question whether the moral atmosphere not only of our schools and colleges, but of our social and political institutions is one favorable to the stimulation of the thought process.

*Graham Wallas The Great Society psl. 195.*

## I.

Ką turi duoti universitetas savo mokiniams ir ištisai visuomenei? Klausimas, bent savo pirmojoj pusėj, rodosi visai aiškus ir lengvas atsakyti, bet iš tikrųjų taip nėra. Įvairiu metu ir įvairiose vietose įvairūs jam duota atsakymai. Jeigu imsime pavyzdžiui didelį ir jauną kraštą — kalbu apie Ameriką, — tai jo bendras universitetų krypsnys bus gal geriausiai apsireiškęs Kornelo obalsyje. Steigdamas jo vardu pavadintąjį universitetą Ezra Kornelas šį statė jam uždavinį: „Mano nusistatymas — sakė jis — sudaryti įstaigą, kur bet kas galėtų mokytis betkurio daikto. Šie steigėjo žodžiai įrašyti jo universitetui obalsiu[1]).

Siekinys užbrėžtas be abejo perplačiai. Nėra, nebuvo ir nebus tokios mokyklos, kur būtų mokinama visų galų. Nedaro to ir negali daryti nė Kornelo universitetas. Jo obalsyje išreikšta tik bendra visai užatlantinei demokratijai idėja sutraukti vienon mokyklon daugiausia mokslų ir leisti jų mokytis juo galima didesniam mokinių būriui. Taigi pirmoji obalsio pusė tėra tik platesnis nupasakojimas, kas paprastai glūdi viename žody universite-

[1]) **Maurice Caullery** French Exchange profesor Harvard University 1916 **Les Universités et la vie scientifique aux Etats Unis, Paris 1917** psl. 4.

tas, tariant visų mokslų vieta: universitas scientiarum. Juo reiškiasi universiteto ne programa, o tik tendencija. Iš tikrųjų tenka susiaurinti universiteto mokslai. Toli gražu nėra tenai jų visų. Senai jau praėjo tie laikai, kada visus mokslus galėjo apimti, jei ne vienas žmogus, tai bent viena mokykla. Atsiradus daugybei įvairių mokslų, apie kuriuos pirma nebuvo nė svajota, universitetas nebegalėjo aprėpti jų visų. Greta su universitetu atsirado daugybė kitų specialių augštojo mokslo įstaigų. Universitetui todel prisieina pasirinkti tuos mokslus, kuriuos jis randa reikalingus. Šis atrinkimas tenka daryti tik naujai atsiradusiems universitetams. Senieji padarė jį iš lėto, kol tapo tuo, kuo dabar yra. Kaip šis atrinkimas įvyko ar turi įvykti, teks mums vėliau kalbėti. Dabar gana bus pažymėjus, kad ne visi mokslai ineina šių dienų universitetan: Maža to, kad ne visi jie ineina, bet ir nelygiai giliai ineina, tie kurie dėstomi universitete. „Paskutinis mokslo žodis“, apie kurį tiek daug įprasta kalbėti, nekados nebuvo tartas ir nebus, nes mokslui galo nėra. Taigi ir čia, kiek mokslų universitetas teikia mokslo jaunimui, reikia irgi pravesti ribas.

Pastarasis klausimas rišasi su kitu, ar turi būti universitetas mokslui gaminti vieta, ar tik mokslui įsigyti. Aišku, kad universitetas neturės reikalo turėti savo sienose mokslininkų profesorių, jeigu jo uždavinys suglaustas bus į vieną augštesniąjan mokslan įvadą. Šiuo reikalu svyruota ir dar svyruojama. Vienas žymiausiųjų Anglijos rašytojų kardinolas Niūmenas parašė gražią knygą apie universiteto prasmę. Jis primena joje kito kardinolo — Žerdilio — žodžius, jog universiteto darbas — suteikti

žinių mokiniams, o mokslą varyti pirmyn turi akademijos. Pats Niūmenas irgi mano, jog mokymas ir naujų tiesų ieškojimas — du skirtinu dalyku[2]).

Išreikštoji čia nuomonė tipinga anglų ir prancūzų kraštams. Vokiečių filosofas Pridrikas Paulsenas, kurs daug tyrinėjo augštosios mokyklos istoriją ir padėtį, randa dabarnykščiu metu tris jos tipus: anglų, prancūzų ir vokiečių. Labiausiai atsilikęs esąs anglų universitetas. Jo uždavinys tebesąs „bendrojo išlavinimo praplatinimas" ir pagilinimas kiek tas reikalinga būsimam „ponui" (gentleman). Moksliškasai gi tyrinėjimas ir jaunimo ruošimas prie moksliškosios profesijos neineinąs anglų universiteto uždavinin. Prancūzų tipas stovįs tarp angliškojo ir vokiškojo. Jis nusikratęs viduramžio formų — tuom jis skiriasi nuo angliškojo, — bet patapęs valstybės įstaiga, kur suteikiama specijalybės žinių, reikalingų valstybės gyvenime. Fakultetai todel nustoja visai kitas su kitu rištis. Mokslui vietos irgi čia nėra. Šios žymės skiria prancūzų universitetus nuo vokiškųjų.

Kas kita vokiečiai, kuriais pasekę austrai, šveicarai, olandai, skandinavai ir rusai. „Pažvelgus į vidaus vokiškųjų universitetų būdą, puola akysna jų ypatybė, kad jie kartu esti ir moksliškojo tyri-

---

[2]) Ce n'est pas qu'il y ait aucune véritable opposition entre l'esprit des Académies et celui des Universités; ce sont seulement des vues différentes. Les Universités sont établies pour **enseigner** les sciences aux élèves, les Académies se proposent **de nouvelles recherches** à faire dans la carrière des sciences. — To discover and to teach are distinct functions J. H. Cardinal Newman The Idea of University. New impession London 1917 psl. XIII.

nėjimo vieta ir augščiausio moksliškojo mokinimo įstaiga, kuri teikia tiek bendrai-moksliškąjį išsilavinimą, tiek specialiai tekniškąjį“[3]). Vokiečių universitetai jam rodosi patys geriausi iš viso pasaulio. Šią nuomonę Paulsenas reiškia ne savo paties žodžiu, o prancūzų mokslininko Ferdinando Lot, kurs 1892 m. rašė: „vokiečių moksliškasai vadovavimas visose srityse be išimties, tapo šiuo metu pripažintas visų tautų. Pripažintas daiktas, jog vokiečiai vieni nuveikia daugiau, nei visos kitos tautos draugėje“[4]).

Reikia sutikti, kad vokiečių tvarka universitetuose buvo pripažinta geresnė eilės kaimynų. Sakysime Renanas, kurs drauge su Tenu buvo savo metu dvasios vadovas prancūzams ir net nevieniems prancūzams, nekartą rodo saviškiams vokiečių universitetus, iš kur reiktų pasimokyti. Pas juos — sako jis — mokykla ir mokslas sujungti, pas mus gi visas augštesnysis mokinimas savo būdu primināąs gimnaziją, skaitosi blogo tono ir nepakenčiamas[5]). Jo mintys, kad mokslas turi gelbėti žmoniją ir kad jis reikia gerbti ir poselėti, kaip tai daro vokiečiai, iššauktos buvo revoliucijos 1848 m., kada Renanui teko per barikadas eiti klausytų paskaitų. Vėliau, kai 1870 m. vokiečiai nugalėjo prancūzus

[3]) Fr. Paulsen Wesen u. Geschichtliche Entwickelung der deutschen Universitäten veikale Die Deutsche Universitäten hrsg. von W. Lexis I Bd. psl. 3—5.

[4]) Op. cit. psl. 41—2.

[5]) Chez eux, l'école et la science se touchent, chez nous, tout enseignement supérieur, qui, par sa manière, sent encore le collège, est déclaré de mauvais ton et insupportable. Ernest Renan L'Avenir de la Science Paris p. 116.

ir Renanas karčiai jautė savo kraštò nelaimę, jis rašo plačiai, kad reikia Prancūzams moralių ir intelektualių reformų. Pirmoji intelektualė reforma turinti būti augštojo mokslo sutvarkymas. Čia vėl jo akys bėga į vokiečius, kurių mokslas teikė savo tautai moralę sveikatą. Jis nesibijo mokytis iš priešo, nugalėjusio jo tėvynę, juo labiau kad ankščiau, prieš 1789 metų revoliusiją, ir patys prancūzai turėjo universitetus, kurie revoliusijos tapo panaikinti, o jų vieton įvestos atskiros, be ryšio viena su kita, mokyklos[1].

Gal nieku kitu tiek vaizdžiai nepasirodė Vokietijos universitetų pirmenybė, kiek svetimšalių pritraukimu. Minios jaunikaičių veržėsi Vokietijos universitetuosna, kad ten įgytų sau mokslišką įį išsilavinimą. Kiek Užtekančiosios Saulės kraštas kaltas Vokietijos mokslui, pasakys tik ateitis. Mums įdomu pastebėti vokiečių mokslo įtaka dar didesniam kraštui — Šiaurės Amerikai. Čia mes leisime kalbėti jau primintąjį mūsų mokslininką Kolerį (Caullery), kurs karo metu 1916 m. būdamas Harvardo universitete mainų profesorium, va ką rašė apie Amerikos jaunimo lankymą Vokietijos universitetų:

„Mokslo priemonės Amerikoje buvo nepakankamos visų mokslo šakų pradžiai, ir jaunimas vyko Europon mokytųs. Anglija, kad ir ta pačia kalbà bekalbanti, šiuo metu, negalėjo suteikti tinkamų mokslo įstaigų. Kembridžius ir Oksfordas buvo užsidarę klasiškose studijose ir senose savo tradisijose.

[1]) Ernest Renan La Réformie intellectuelle et morale 9-ème éd. Paris p. 101 sk.

Prancūzijoje fakultetai buvo atlikusioje padėty, kur juos nustūmė Napoleonas I-is. Didieji mokslininkai — Pasteras, Klaudijus Bernaras, Sent-Kleras, Devilis — neturėjo loboratorijų, kur jie galėję būtų susilaukti skaitlingų bendradarbių. Jie matė šį reikalą ir prisispyrę prašė, bet be pasekmių, nurodydami nuo 1867 m. žodžiais, kurie ir šiandien nenustojo savo reikšmės, Vokietijos pavyzdį.

Suprantama, kad Vokietija traukė jaunus amerikiečius, nes čia buvo visos reikalingos mokslui sąlygos: nereikalavimas, kaip pas mus, įstojamųjų, egzaminų, nebūvimas daugybės kliūčių; galėjimas lengvai įgyti filosofijos daktaro laipsnį, kurį jie nusiveždavo namon, kaip matomą jų darbo svetur žymę, galop gerai aprūpintos laboratorijos ir seminarai, kur viešpatavo moksliškojo tyrinėjimo dvasia ir kur profesoriai buvo pasišventę savo mokiniams. Jau nuo 1825 m. Lybigo laboratorija pradėjo traukti saviep svetimšalius. Amžinai reiks apgailistauti, kad tuo metu, kai Prūsai 1811 m. įsteigė Berlyno universitetą ir nukreipė jį į originalius tyrinėjimus, Napoleonas I-is sumanė fakultetus, kaipo paprastas dirbtuvės valstybės diplomams gaminti. Amerikos su Vokietija santykiuose universitetai buvo pirmaeilis veiksnys. Vokietija turėjo iš to daug ne vien moralės naudos per įtaką kuriuo metu labai gilią amerikiečių dvasiai, bet aplinkiniu keliu ir žymaus pelno. Šį rezultatą ji gavo — būtų vaikiška norėti to nepripažinti — iš savo laboratorijų išsivystymo ir iš sistėmatiško savo universitetų nukreipimo į mokslišką tyrinėjimą.

Per keturiosdešims su viršum metų didelė dalis Amerikos rinktosios jaunuomonės, tos jaunuomenės

kuri ruošėsi užimti naujų ar padidintų universitetų katedras ir turėjo savo metu auklėti būsimąją kartą, baigė mokslus ir ypačiai susipažino su tyrinėjimu Vokietijoje. Ji ten įgavo giliausio nudažymo. Dvidešimtajam amžiui prasidedant Amerikoje žiūrėta į mokslo dalykus per vokiečių idejas. Ch. - S. Minot, embriologijos profesorius medisinos fakultete Harvardo universitete, įžengiamojoj embriologijos kursan paiskaitoje Berlyno universitete, kur jis skaitė 1912 m. kaipo „exchange professor", labai griežtai pabrėže šį dalyką, kalbėdamas pats apie save: „Prieš keturiosdešims metų - sakė jis — vienas jaunas amerikietis pasiryžo pasišvęsti mokslui. Greitai jis priėjo prie išvados, kad gamtininkas mokinys toli įgražu negalėjo anuo metu rasti Amerikoje reikalingų patogumų ir paramos. Todel jis nutarė keliauti Europon. Vokietijoje jis rado mokytojų, kurie degė šventa ugnimi, ir laboratorijas. Tuo būdu, per savo vokišką morališką jį išauklėjimą, jis patapo vokiečių dvasios sūnumi". Amerikos universitetuose nebuvo profesorių tos pačios kartos arba sekančiosios, kurie nebūtų dirbę vokiečių laboratorijose ir kurie nebūtų leidęsi giliai įsitikinti, jog vokiečiai vadovauja moksluose. Šis vadovavimas patapo nudevėta tiesa, kuri reiškiasi nuolat įvairiomis formomis: kalbose, tostuose ir tt.[1]).

Mes išrašėme ilgoką iš Kolerio ištrauką, nes žymus mokslininkas — vokiečių priešas ir rašo tuo metu (1917), kai patapo mada niekinti visa, kas vokiška, jų mokslą, meną, jų kultūrą ir net jų

[1]) M. Caullery Les Universités et la vie scientifique aux Etats — Unis psl. 23 sk.

tautinį būdą. Tai viena gali laiduoti, jog prancūzo profesoriaus žodžiuose nerasime nenupelnytų vokiečiams pagirų. Turime pabrėžti, jog kalba eina, kurie geresni univesirtetai, o ne kurio krašto mokslas, ar net visa kultūra, stovi augščiau. Jeigu Vokiečiams mokslas gali reikšti tą pat, ką universitetas, tai visai kas kita Anglams. Ne viena Anglija didžiuojasi savo mokslininkų vardais: Gibbon, Grote, Bentham, Ricardo, John Stuart Mill, Macaulay, Spencer, Darwin. Gi nė vienas iš šių garsenybių nebuvo jokio universiteto profesorium. Kai-kurie net negalėję būtų patapti Anglijoje profesoriais, dargi norėdami. Iš to išvada gali būti padaryta viena: anglų tautinei kultūrai universitetas neduoda tiek, kiek vokiečių, bet iš to toli gražu neišeina, kad anglų kultūra ar mokslas būtų žemesni už vokiečių. Mums rodosi tuščias klausimas, kurio krašto mokslas augštesnis. Mokslas betkuriame krašte susideda iš daugybės pavienių mokslų, kurio gali būti visai nesulyginami vienas su kitu. Sakysime pavyzdžiui Vokietijoje augščiau stovi filologija ar kemija nei Prancūzijoje, bet pas Prancūzus augščiau stovi matematika ar arkajologija. Kuriam dabar krašte stovi mokslas augščiau? Aišku, kad jokio atsakymo negalima duoti tokian klausiman, nes kaip gi čia sulyginsi kemiją su arkajologija, arba matematiką su filologija. Tikrinti, kad viename krašte mokslas stovi augščiau nei kitame galima tik tada, kai tenka lyginti du tokiu kraštu, viename kurių visos mokslų šakos lygiai atsilikusios.

Kas kita lyginti universitetų tipai. Čia vokiečių priešai ir draugai sako, jog vokiečių universitetai geresni ir kuo geresni. Vokietis profesorius te-

gali būti tik mokslininkas, ko kitur nereikalaujama— štai kas jiems sudaro pamatinę pirmenybę prieš kitus. Reikia pasakyti, kad ir kiti kraštai pradeda suprasti reikalą turėti universitetuose mokslo židinius. Dabartiniu metu sunku būtų rasti didesniuose prancūzų universitetuose profesorių, kurs neturėtų mokslo darbų. Pas anglus destisi ne kitaip, apie italus gi nėra kas nė sako; jie iš visų vakarų tautų daugiausia pasekė vokiečiais. Bet jeigu šiandien vakarų profesoriai neatsilieka nuo vokiečių moksliškumo žvilgsniu, liekti dar tarp jų kitas skirtumas: vokietys profesorius daugiausiai tarnauja vienam mokslui, tuo tarpu prancūzas, anglas ar italas plačiai dar dalyvauja politiniame ir visuomenės gyvenime savo krašte. Tas turi gerų ir blogų pusių, kurių mes čia negvildensime, o nurodysime tik, kad ir čia vokiečių būdas naudingesnis universitetui ir mokslui.

Iš to, kas ligšiol pasakyta, išeina be mažiausios abejonės, kad vokiškojo universiteto tipas yra pats geriausias. Tuom, žinoma, visai nenorėta pasakyti, kad jis visai jau tobūlas. Kaip kiekvienas žmonių darbas, vokiečių universitetas gali būti pagerintas; žinovai sako net, kad jis labai reikalingas pagerinimų. Žinomas vokiečių juristas sustatė visą reformos programą, kurią pradeda bauginančiais žodžiais: „Mūsų universitetų organizasija turi didelių trukumų. Reformos darbas čia begalo reikalingas"[1]). Beskaitydami šią didelių reformų programą greita pastebime, kad siūloma atmainų tik mažmožiams

[1]) **Konrad Cosack** Universitätsreform Ein Programm **Jena 1921.**

kurie liečia ordinarius profesorius, ekstraordinarius, privat-dosentus. Su visomis tomis atmainomis galima sutikti ar nesutikti ir tas universiteto gyvenime mažai ką arba ir stačiai nieko nepakeis. Universiteto mokslą liečia tik du dalyku: vienas reikalauja padaryti rimtesnius daktaro laipsnius, nes jie dabar perlengvai suteikiami, kitas gi siūlo sudaryti šalip universitetų atskiras moksliškajam tyrinėjimui įstaigas, kur mokymo jau nebebūtų, o visas laikas praleidžiamas betirinėjant. Bet ir šią reformą autorius tuoj paverčia veik niekais, nes visus šios naujos įstaigos narius daro garbės profesoriais, kurie gali skaityti universitete. Taigi esmėje vokiečių universisete visa kas lieka, kaip buvę ir pats vokiškasai universiteto tipas turi skaitytis pačiu geruoju.

## II

Ligšiol mes kalbėjome, jog universitetas visuose kultūringuose kraštuose stengiasi būti netiktai mokymo įstaiga, bet drauge ir moksliškojo tyrinėjimo vieta. Šį faktą mes konstatavome, visai neieškodami aiškinimų, kódel reikalingas universitetui mokslas. Dabar metas parodyti priežastys, kurios daro, kad universitetas negali apsieiti be mokslo. Jeigu mes jų nerastum, nurodytasai mokslo ir mokymo ryšys liktų visai nesuprantamas. Tinkamo aiškinimo nesuradimas, žinoma, neduotų dar niekam teisės neigti mokslo reikalą universiteto gyvenimui. Šią pastabą dedame tuo reikalu, kad, jeigu kam siūlomasai toliau aiškinimas rodytųsi neįtikinantis, nesiskubintu iš to išvesti, jog universitete tarp mokymo ir mokslo ryšio nėra.

Ieškodami aiškinimų šiam ryšiui, mes turime pirmų - pirmiausia pamatyti, kuogi yra pats mokslas? Gali kam rodytis keista, kad duodame sau tokį klausimą. Argi galimas daiktas, kad šiandien, kada mokslas skelbiamas stebūklingu, kada į padanges keliama moksliškumas, kada laukiama iš mokslo vargstančiai žmonijai išganymo, — argi galimas, sakau, daiktas, kad būtų neaiškumų, kuo yra mokslas? Bet ištikro taip yra. Nuomonių vienodumo, ką mes turime vadinti mokslu, iki šiai dienai nėra ir bau kada bus. Lengva tai pastebėti, bevartant mokslininkų fi-

losofų raštus, kur kalbama apie mokslą. Žymus prancūzų biologas Le Dantekas prasitaria vienoje savo knygoje: „Mokslas — tai fizika“[1]). Taigi visa, kas neineina fizikon, jam ne mokslas. Jeigu sutiktum su tokiu mokslo aprėžimu, kiek sumažėtų jo plotas, kiek gamtos mokslų, su jo paties atstovaujama biologija priešaky, reiktų išbraukti!

Pozitivizmo tėvui Augustui Kontui mokslas plačiau stovi. Jis pripažįsta šias jo dideles šakas: matematiką, astronomiją, fiziką, kemija, biologiją ir sosiologiją[2]). Kaip matome, Kontas įtraukia greta su matematikos-gamtos mokslais dar visuomenės pažinimą mokslo dirvon, vadinasi tyrinėjimo objektas jam platesnis nei kitiems. Bet kaip reikia pažinti visuomenę? Sosiologija jam rodosi „sosialė fizika“, tariant tas pats gamtos mokslas. Tokia mokslo dirva kai-kam pasirodo labai siaura. Taigi „visi mokslai, kurie tiria istoriškąjį visuomenės būvimą, apimti vienų dvasios mokslų vardu. Šie mokslai sudaro vieną didelę šaką ir stovi priešais kitą didelę šaką, —gamtos mokslus[3]). Bet ir dvasios mokslų dirvoje nėra vienumo. Sakysime, ar galime įskaityti teologijos pažinimą mokslų tarpan. Aukščiau paminėtame rašte kardinolas Niūmenas plačiai įrodinėja, kad teologija lygiai toksai pat mokslas,

---

[1]) La Science, c'est la physique. Felix Le Dantec Savoir Considérations sur la Méthode scientifique Paris 1917 psl. 19.

[2]) Auguste Comte La Philosophie Positive Résumé par E. Rigolage T. I. psl. 53.

[3]) Wilhelm Dieltheys Gesammelte Schriften I. Bd. Einleitung in die Geisteswissenschaften Lzpg. Berlin 1923 p. 4.

kaip ir kiti, be kurio negalima būtų apsieiti, norint įgyti bendrą apsišvietimą[1].

Šie keletas pavyzdžių turėjo parodyti, jog mokslas toli - gražu ne vienaip suprantamas. Iš jų matome, kad jo plotas vienų imamas siauriau, kitų plačiau. Toks pats nevienumas yra ir kitais klausimais, sakysime, del jo metodo, ar metodų. Dar daugiau galima pasakyti: kai-kam kyla abejonių, ar galimas mokslas išviso, vadinasi prieinama prie jo neigimo iš paties prinsipo. Ši mintis buvo kilusi jau Graikų senovėje ir neišnyko iki šiai dienai. Paskutinė gali šios rūšies knyga — V. Meirerio darbas, parašytas gana savotišku būdu, kur autorius deda šį klausimą filosofų pasikalbėjime, tarpu kurių buvęs ir V. Vundtas[2]). Pats autorius linkęs tikėti, kad mokslas negalimas. Jo visos abejonės sueina daugiausia gnoseologijos bei ontologijos klausimuosna, kuriems kitur vieta.

Be abejonių del mokslo platumo, del jo metodų ir del jo galimumo liekti dar abejonių del jo reikalingumo. Čia daugiausia teko mokslui iš tikybų pusės — sakau daugiausia, nes jam teko susidurti ir su politikos prieštaravimais ir su kitais galais. Politiniai režimai kartais sakydavo, kad mokslas pavojingas, nes mokytų žmonių negalima būsią suvaldyti. Doros gynėjai šaukdavo, kad jis ardąs dorą, o laimės ieškotojai, kad jis daro žmogų nelaimingu. Pavyzdžiui užteks priminus garsiąją Rusos kalbą, kurią jis pristatė konkursan Dižono Akademijai

[1]) The Idea of a University, Discourse II Theology a Branch of Knowledge psl. 19 sk.

[2]) W. Meurer Ist Wissenschaft überhaupt möglich? Leipzig 1924.

1750 m., kada ji buvo padėjusi klausimą, ar mokslas bei menas pagerino žmonių dorą. Atsakymas plačiai žinomas: „pasekmė tikra, pasileidimas yra, mūsų siela genda, tiek kiek mokslas bei menas siekia tobūlumo“[1].

Šalin su mokslu bei menu ir atgal į gamtos glėbį! — Štai Rusos iškeltasai obalsis. Jis ne pirmą kart istorijoje pasirodė pas Ruso ir nepaskutinį: Apsivildavo žmonija nekartą mokslu ir paskiau nuo jo nusigręždavo. Išvada, kad mokslas nereikalingas, išėjusi iš pailsimo ar apsivylimo, nedaug mokslui būdavo pavojinga. Neilgai ji betrukdavo. Kas kita mokslo santykiai su tikyba. Ar mokslas priešingas tikybai? Klausimas labai senas, kurian atsakyta buvo įvairiu metu įvairiai. Vieniems rodėsi, kad tarp jų nėra ir negali būti jokio priešingumo; kiti, atbulai, matė juose du amžinu priešu, kuriuodu kartu išlikti negali. Nereikia manyti, kad visada tikyba, ar tikybos puldavo mokslą. Būdavo ir adverniškai: mokslas skelbdavo jai karą ir pranašaudavo artimą galą, kuris betgi neatėjo. Bendrai imant, „jeigu žiūrėtum į mokslus, kur sutrauktos ir apribotos dabartinės idejos apie ryšį tarp tikybos ir mokslo, pamatytum, jog jos skiriasi į dvi grupi, katros viena reiškia kryptį, kurią galima pavadinti naturalistine, o kitą spiritualistine.

Mums rodosi, kad pirmojon galima įterpti, pavyzdžio deliai: Augusto Konto pozitivizmą arba tikėjimą žmonija; Erbertą Spenserį su jo teorija Nepažystamo; Hekelio monizmą, kurs veda į tikė-

---

[1]) Jean-Jacques Rousseau Discours sur les Sciences et les Arts Paris Flammarion p. 17.

jimą mokslu; psikologizmą ir sosiologizmą, kurs suveda tikybinius fenomenus į psikiško bei sosialio veikimo apsireiškimus.

Antrojon galima būtų suvesti: Ričlio griežtą dualizmą, kuris baigiasi tikybos ir įsitikinimų (croyances) atskyrimu; doktriną apie mokslo ribas; pragmatizmą, kurs priveda prie bendro prinsipo tikybą ir mokslą; doktriną apie tikybinį patyrimą, kaip ją išdėsto Vilius Džemsas" [1]).

Pats prancuzų filosofas prisideda prie antrosios krypties. Jo išmanymu kovoja šiuo metu netiek tikyba su mokslu, kiek tikybinė dvasia su moksliškąja. Nesiimdamas spėlioti, katra jų gali paimti viršų, jis nurodo, jog mokslįškoji dvasia siauresnė už visą žmogaus dvasią, taigi tikybinei dvasiai yra vietos, nesusiduriant su moksliškąja.

Šios visos pastabos turėjo parodyti, kad mokslas ne vienaip suprantamas ir įvertinamas, kad mes todel turime arba surasti tokį mokslo supratimą, kurs visiems būtų lygiai priimtinas, arba pasitenkinti nurodymais, kokių yra pasirodžiusių mokslo supratimų. Pastarųjų kritika ves mus prie tikslesnio mokslo apibrėžimo. Pradėti tuo būdu tenka nuo apsipažinimo su epistėmologiškomis pažiūromis. Visų jų mes, žinoma, negalėsime perkrėsti, o turėsime tenkintis tipingesnėmis.

Patogiausia bus išeiti iš Konto pažiūrų. Patogiau bus keletu žvilgsnių. Viena, jis praplėtė mokslų dirvą, sudarydamas, jei ne naują mokslą, tai bent reikalavimą jį sukurti — sosiologiją. Kita, jis

---

[1]) Emile Boutroux Science et Religion dans la philosophie contemporaine Paris Flammarion 1919 psl. 342.

mėgino imti esamus gamtos ir matematikos mokslus pozityviai, tariant kaip mes tikrajame gyvenime juos randame, be jokių priedų iš savo galvos. Trečia, jo pažiūros leis mums užkart apsipažinti su tomis srovėmis, kurios skaitėsi ir dar skaitosi pačiomis moksliškiausiomis. Be minėtojo pozitivizmo mes čia tuoj susidursim su evoliusionizmu ir empirizmu, žodžiais, kurie brangūs skaitosi šiandien ir daugumui rodosi paskutinis moksliškumo žodis.

Pozitivizmo tėvas randa, kad visos žmonijos protas ir kiekvieno žmogaus pavieniui pereina per tris tarpus: teologiškąjį, metafiziškąjį ir pazityvąjį. Iš pradžios — teologiškas tarpas — žmogus ieškoja absoliutaus žinojimo; todel jis aiškina apsireiškimus supranaturaliais veiksniais. Kada vieton daugybės dievų, kurie veikia skyrium, prieinama prie vieno Dievo, kurio veikimu viskas aiškinama, tada teologiškojo tarpo mintis pasiekia savo augščiausios viršūnės.

Metafiziškasai arba abstraktusis tarpas esąs tik pereiginis į pozityvųjį. Čionai supranaturalūs veiksniai pakeisti abstraktėmis jėgomis arba esybėmis, kurios skaitosi galinčios pagimdyti matomuosius apsireiškimus.

Inejęs pozityvin tarpan, mes išsižadame absoliutaus žinojimo ir atsisakome surasti pasaulio pradžią, ar jo tikslą. Užtai mes kimbame suradinėjiman apsireiškimams įstatymų, tariant kaip jie seka vienas paskui kitą, arba kuo jie panėši kitas į kitą, tesinaudodami šiam darbui protavimu ir pastebėjimais, jų kombinasijomis. Kaip aukščiausiai išsivystęs teologiškasai tarpas visa suveda į vieną Dieva, metafiziškasai suveda visa į gamtą, kuri skaitosi šaltinis

visiems apsireiškimams, pozityvusis suveda pavienius apsireiškimus į vieną bendrąjį faktą, iš kurio jie išeina, kaip, sakysime, į visotinojo pritraukimo (gravitasijos) faktą. Taigi pozityvaus mokslo žymė ta, kad jis ieškoja žinojimo iš pastebėjimų. Jis pripažįsta, kad visi apsireiškimai varžomi nekeičiamų įstatymų, bet skaito bergždžiu darbu ieškoti pirmąsias, ar galines priežastis; jam gana surasti tos priežastys, kurios pagimdo apsireiškimus ir išanalizuoti jų atsiradimo sąlygas, rišant juos vieną su kitu ar sekimo santykiu ar panašumo.[1])

Kaip minėta, pozityvusis mokslas turi sueiti į vieną dėsnį, nes pavienius mokslus reikia rodyti, kaipo vieno kamieno atskiras šakas. Mokslas yra teorija, bet ji turi remtis tikrai pastebėtais faktais, tik, kita vertus, mūsų protas, kad galėtų pastebėti reikalingas jau teorijos[2]). Pastebėtus faktus jis aiškina bendresniu dėsniu, bet tokiu, kurs nepramanytas, o leidžia save patikrinti.

Esamieji mokslai visi eina pozityvin stovin, bet ne visi prie jo lygiai arti priėję. Kai-kurie, sakysime, astronomija, inėjo jau grynai pozytyvin stovin, kiti gi dar testi metafiziškame, ar net teologiškame tarpe. Visuomenės gyvenimo apsireiškimai svarstomi dar šiais dviem būdais. Kadangi mokslas turi pasiekti universalumo, tai ir šiems apsireiškimams reikia derinti pozityvusis tyrinėjimo būdas, tariant reikia sudaryti naujas mokslas apie visuomenę arba sosiologija. Tuo būdu didelis žinojimo medis turi šešias šakas, kurios savo bendrumo

[1]) Comte La Philosophie Positive I, psl. 20 sk.
[2]) Ibid. psl. 22.

ir tobūlumo žvilgsniu eina tokioje tvarkoje: matematika, astronomija, fizika, kemija, biologija ir sosiologija. Kiekvienoje šių šakų dirbti turi spesialistai mokslininkai, vartodami atatinkamus tai šakai metodus, bet turi būti kitų mokslininkų, kurie šių atskirų šakų davinius suriš vienan dėsnyn, neleisdami mokslui paskęsti smulkmenose. Šis paskutinis uždavinys statomas pozityviajai filosofijai [1]).

Reikia dar priminti viena šio mokslo ypatybė. Žmogus tiria gamtą tam, kad gautų savo veikimui pamatą. Tuo būdu iš mokslo išeina ateities numatymas, iš numatymo gi veikimas gimsta. Šiaip reiškiasi santykis tarpu mokslo ir meno. Vis delto nereikia manyti, jog mokslas sudaro tik pamatą menui, ar amatui. Nors pramonei mokslas labai daug patarnavo, bet ne čia jo uždavinys. Mokslų tikslas patenkinti mūsų protą, kurs trokšta pažinti apsireiškimų įstatymus. Kiek toksai troškimas žmogui įgimtas, matyti iš nusistebėjimo pasekmių. Kaip begalo mes nustembame, kai matome, jog koks apsireiškimas ne taip įvyksta,kaip to reikalautų įprastieji mums gamtos įstatymai. Jeigu protas ieškotų daiktų, kuriuos galima tuoj sunaudoti, jis, kaip pastebėjo Kondorsė, tuoj sustotų savo eigoje, nepasiekdamas dargi tų praktikos rezultatų, kurių ieškojo. „Todel žmogaus protas turi užsiimti teorijos tyrinėjimais, visai neatsižvelgiamas į praktikos reikalus“[2]).

Taip pasirodo Kontui mokslas, jo uždaviniai ir esmė. Nors mokslas neturi eiti prie praktikos rezultatų, sudarydamas pamatą praktikos veikimui, bet vis delto jis nėra grynai teorijos reikalas. Visuo-

[1]) Ibid. p. 53, 28, 33.
[2]) Ibid. p. 39.

menės gyvenimui jis privalo turėti ir praktikos reikšmės. Kodel matyti visuomenėj anarkija, kodel vieni tampa atžagareiviai, kiti revoliusionieriai? Gi todel, kad žmonių mintys ir pažiūros išsisklaistę. Norint, kad žmonės iš vieno veiktų, reikia, kad jie vienaip ir galvotų. Vienodumą gi mintyse gali sudaryti tik pozitivizmas, jeigu žmonija eis prie jo, peraugdama teologiškąjį ir metafiziškąjį stovį. Tuo būdu jam tenka pasiimti didelis praktikos uždavinys: sutvarkyti iš naujo visą sosialį gyvenimą.

Toliau bus matyti, jog Kontas nepasakė tiksliai, kas yra mokslas, bet jau dabar mums reikia nurodyti, kad vienas punktas jo argumentavime betkam turėjo pulti akysna,—tas, kur garsus filosofas sau prieštarauja ir svarbų labai klausimą palieka visai nenagrinėjęs. Jis pats pasisako, jog daryti pastebėjimams reikia jau turėti teoriją. Aišku, kad ši teorija gimsta ne iš pastebėjimų, nes, anot Konto paties, negalima be teorijos nieko pastebėti. Bet iš kur tada ateina ši teorija? Išeina, kad ji mums duota iš anksto, a priori. Bet pripažinimas apriorinio žinojimo prieštarauja pozitivizmui. Kita vertus, bendresnis klausimas, kiek tikras mūsų žinojimas, kurį mes bet kuriuo būdu gauname, lieka visai nenušviestas. Šiuo reikalu Kontas pabrėžia pats, kad pozitivizmas absoliutaus žinojimo negali duoti, vadinasi visas mūsų žinojimas yra relatyvis. Gal vienintėlis Kontui tėra absoliutus dėsnys, kad viskas relatyvu. Beto jis pajuokia metodą, kuriuo gali protas pastebėti, kas jame destisi pačiame. Apie savo veikimą protas lygiai nieko negalįs pasakyti [1]).

[1]) Ibid. p. 30.

Šie prieštaravimai Kontui gal buvo neišvengiami, nes jis visai nestatė sau klausimo apie žmogaus žinojimą. Gnoseologija jam visai nerūpi, o tik ji viena galėjus būtų jam parodyti prieštaravimą jo mintyse. Ji prašyte prašėsi jo sistėmon, ne tik tada, kai jis pripažino, jog be teorijos negalima pastebėti nė faktų, bet ir tada, kai jis skirstė mokslus į teoretinius ir praktinius, rasdamas jiems atramos žmogaus dvasioje.

Netoliau nuėjo už pozitivizmo sukūrėją, jo pasekėjai vienataučiai. Pavyždžiui imsime vieną Renaną, kurį mums jau teko minėti. Kaip ir Kontas, Renanas pripažįsta, jog vienas mokslas turi vesti toliau žmoniją. Bet jis tėra tik įrankis, o ne tikslas. „Žmogaus tikslas ne tas, kad turėtų mokslo, jausmo, vaidentuvės, bet kad būtų tobūlas“ [1]).

Ką gi reiškia būti tobūlam? Šian klausiman Renanas duoda tokį atsakymą: „Gyventi dvasios gyvenimu, kvėpuoti begale per visą savo kūną, pasiekti grožę, siekti, kiek kas gali, tobūlumą — štai vienintėlis reikalingas daiktas“ [2]).

Kas reikia daryti, kad žmogus, gyvendamas dvasios gyvenimu, eitų į tobūlumą? Reikia turėti idealą. „Yra viduje židinys, kur poezija, mokslas, dora — ta pat; kur žinoti, gerėtis, mylėti tas pats daiktas; kur visi priešingumai išnyksta; kur žmogaus prigimtis atranda objekto identiškumą, aukštą armoniją visų savo gabumų ir šį didelį garbinimo aktą,

---

[1]) La fin de l'homme n'est pas de savoir, de sentir, d'imaginer, mais d'être parfait. L'Avenir de la Science p. 12.

[2]) Vivre la vie de l'ésprit, aspirer l'infini par toutes les pores, réaliser le beax, atteindre le parfait, chacun suivant sa mesure, c'est la seule chose nécessaire. Op. cit. p. 9.

kurs apima visą jo asmens palinkimą į amžiną begalę. Tas yra šventas, kas atiduoda šiam idealui visą savo gyvenimą ir pripažįsta visa kita nereikalinga“ [1]).

Visi keliai geri, kurie veda į šį didelį idealą. „Gražus jausmas lygus gražiai minčiai, graži mintis lygi gražiam veikalui. Filosofijos sistema lygi poemai, poema lygi mokslo suradimui, gyvenimas mokslui lygus gyvenimui dorai. Tobūlas žmogus būtų tas, kas būtų kartu poetas, filosofas mokslininkas, dorybių žmogus. Tokiu jis turėtų būti ne protarpiais, tam tikru metu — tada būtų jis tokiu žmogum ne perdaug—bet visa draugėje užkart ir kiekvienu savo gyvenimo metu, kurs būtų poetas, kai jis būna filosofas, filosofas — kai mokslininkas, pas kurį trumpai tariant žmoniškumo visi gaivalai susirinktų aukštesnėje armonijoj, kaip pačioje žmonijoj“ [2]).

[1]) Il y a un grand foyer central où la poésie, la science et la morale sont identiques, où savoir, admirer, aimer, sont une même chose, où tombent toutes les oppositions, où la nature humaine retrouve dans l'identité de l'objet la haute harmonie de toutes ses facultés et ce grand acte d'adoration, qui résume la tendence de tout son être vers l'éternel infini. Le saint et celui, qui consacre sa vie à ce grand idéal, et déclare tout le reste inutile. Op. cit. p. 13.

[2]) Un beau sentiment vaut une belle pensée; une belle pensée vaut une belle action. Un systéme de philosophie vaut un poème, un poème vaut une découverte scientifique, une vie de science vaut une vie de vertu. L'homme parfait serait celui, qui serait à la fois poète, philosophe, savant, homme vertueux et cela non par intervalles et à des moments distincts (il ne le serait alors que médiocrement), mais par une intime compénétration à tous les moments de sa vie, qui

Tolygių gražių minčių, kurios jausti pilnai galima tik orginale, galima semti rieškučiomis ant kiekvieno puslapio. Visos jos ineina metafizikos sritin, kurios tiek nemėgo pozityvizmo sukūrėjas. Jas beskaitant sunku tikėti, kad Renanas prisipažįsta prie pozitivizmo. Čia kalba ne tiek Konto pasekėjas, kiek šventojo Sulpisijaus Seminarijos auklėtinis.

Kur kas labiau pagilinta buvo pozitivizmo dėsniai Anglijoje. Pozitivizmo pėdomis ėjo didelis anglų filosofas Erbertas Spenseris, kurs sudarė savo kryptį pavadintą agnostisizmu arba evoliusionizmu. Spenseris, kaip ir Kontas, gilus sistematiškas protas, kurs labai plačiai apima visas žinojimo šakas ir moka jas pažinti nuodugniai. Savo sintetiškoje filosofijoj jis irgi mėgina apimti visų mokslų pamatinius dėsnius. Tik jo pasirinktasai šiam darbui kelias skiriasi nuo Konto. Tuo tarpu kai pozitivizmo sukūrėjas ima mokslus sistematiškoje tvarkoje, kur pamatinė žymė — mokslo šakos dėsnių bendrumas: pirmoje vietoj stovi tie mokslai, kurie suteikia bendriausius dėsnius, o paskutinėj tie, kurie apibendrinimo labai mažai dar pasiekė; — Spenseris savo klasifikasijos pamatan deda kitą žymę — tiriamojo objekto ypatybes, kurių jis randa tris: neorganiniai daiktai, organiniai ir virš-organiniai. Pirmojon grupėn ineina negyvoji gamta, antrojon gyvoji, kaip rodo patys vardai. Bet kas gi do grupė virš-organinė? Jon ineina tos pačios organinės esybės, kurios betgi gali veikti kita į kitą, tariant žmonės.

serait poète alors qu'il est philosophe, philosophe alors qu'il est savant, chez qui, en un mot, tous les éléments de l'humanité se réuniraient en une harmonie supérieure, comme dans l'humanité elle même. Op. cit. 11.

Draugės sudarymas negali išeiti tik iš organinių ypatybių, nes yra daug organizmų, kurie gyvena pavieniui. Taigi Spenserio superorganiškasis mokslas ne kas kita, kaip Konto Sosiologija.

Šis padalinimas visų mokslo objektų į tris didžiausias grupes padarytas nepripuolamai, bet išeina iš pamatinės filosofo minties, kad viskas pasaulyje kinta ir tai tam tikrais įstatymais. Kiekvieno naujo daikto atsiradimas yra dviejų prosesu pasekmė — integrasijos ir diferensijasios. Jeigu pasaulis atsiradęs iš miglos, tai todel kad tuo pačiu metu vienodi elementai rinkęsi vienon vieton ir skyręsi nuo kitoniškųjų. Toliau einant tuo keliu atsiradusi vieno pavydalo žemė, kuri kartu ir diferensijavusisi, tariant atsiradusi sausuma, jūrios, kalnai ir t. t. Nykstąs gi daiktas per desagregasiją, tariant jis liekąs susidėjęs iš vienodų dalelių, naujų per deferensijasiją nebesidaro ir tada tos dalelės išsisklaido. Čia dar prisideda jėga, veikianti irgi tam tikrais dėsniais, kuri tam tikrais atvejais traukia daleles krūvon, o kitais atvejais išvaiko jas. Galimas esąs daiktas, kad ir visas pasaulis desagreguosis, vadinasi pavirs atgal į kaosą. Tai dar nereiškią jo galūtinos mirties, nes iš to kaoso integrasijos bei diferensijasijos keliu galįs atsirasti naujas pasaulis. — Toksai yra amžinas kaiteliojimas arba evoliusija: neorganine gamta virsta organine, kuri nuo žemiausiųjų formų pasiekia žmogaus, priėjusi gi prie žmogaus ir kai-kurių kitų gyvių, gyvenančių visuomenės organizuotu gyvenimu, ji patampa virš organinė. Todel kartais vadinama Spenserio filosofija evoliusionizmu.

Dažniau jai suteikiamas agnostisizmo pavadinimas, imtas iš Spenserio gnoseologijos, nes čia Spen-

seris ėjo toliau nei Kontas ir sudarė savo gnoseologiją, kuri jo buvo išdėstyta I filosofijos tome, susidedančiame iš dviejų dalių, ir pavadinta: Pirmieji Pradai (First Principles). Čia Spenseris užbrėžia mokslui ribas. Mes esą tikri, kad paskutinių daiktų negalime pažinti, kurių būvimas mums betgi tikras Juos vadina filosofas Nepažįstamu (The Unknowable). Betkas, lengvai pastebės kad šis „Nepažįstamas" primena Kanto „daiktą savaime" (Ding an sich), kurio irgi nekados negalima pažinti. Sakau primena, nes Nepežįstamas ir daiktas savaime ne visai tapat. Pas Kantą daiktas savaime reiškia daiktą, kurs yra greta mūsų, kurį mes galime liesti, tik negalime pažinti jo tikrojo būdo, nes jis nuo mūsų atskirtas mūsų jausmų audiniu. Kas kita pas Spenserį. Jo Nepažįstamas atatinka greičiau Kanto antinomijoms. Sakysime mes negalime pažinti, ar pasaulis apribotas, ar neapribotas, nes mes negalime suprasti nei vieno, nei kito.

Spenseris analizuoja pačias pirmasias, arba kaip jis vadina pačias paskutines tikėjimo ir mokslo idėjas. Po šios analizies prieina prie išvados, kad ir vienos ir kitos įsispiria į Nepažįstamą. Iš to pasekmė, kad tikras žinojimas žmogui neduotas. „Pirmosios tikėjimo idejos ir pirmosios mokslo idejos, lygiai pasirodo esančios tik esamo žymės, bet ne jo pažinimas. Taip įgytas įsitikinimas, kad žmogaus protas negali pasiekti absoliutaus pažinimo, priklauso prie tų, kurie iš lėto pradėjo vyrauti. Kiekviena ontologiškoji teorija, pasiūlyta vieton pirmykščių pasirodžiusių neapginamomis, gimdė naują kritiką, paskui kurią sekė naujas skeptisizmas. Visi galimi aiškinimai buvo išmėginti pavieniui ir pripažinti

netikusiais. Šiuo būdu visa spekuliasijos dirva buvo išmėginta po trupučiui be pozityvaus rezultato: vienintelis gautasai rezultatas primintas augščiau buvo neigiamas — esantiji už apsireiškimų realybė nepažįstama ir turi būti nepažįstama amžinai. Su šita išvada sutiko beneto kiekvienas žymesnis galvotojas“ [1]).

Tuo būdu sekdamas Kantu Spenseris žinojimui uždaro visus paskutiniuosius klausimus, mokslui palikdamas vien imanentiškuosius daiktus. Mums nerūpi, kaip jis derina mokslą su tikėjimu ir ar tikrai jam — jo paties idejų plotmėje — pasiseka šis suderinimas. Mes klausime tik, kuogi Spenseriui rodosi mokslas? Atsakymą galime duoti jo paties žodžiais. „Mokslas — tik augštesnis paprasto žinojimo išvystymas, ir jeigu Mokslą atmestum, reiktu kartu atmesti ir visas žinojimas. Didžiausios davatkos nematys nieko pikto pastebėjime, kad saulė teka vasarą

[1]) Ultimate religious ideas and ultimate scientific ideas, alike turne out to be merely Symbols of the actual, not cognitions of it. The conviction, so reached, that human intelligence is incapable of absolute Knowledge, is one that has been slowly gaining ground. Each new ontological theory, propounded in lieu of previous ones shown to be untenable, has been followed by a new criticism leading to a new scepticism. All possible conceptions have been one by one tried and found wanting, and so the entire field of speculation hás been gradually exhausted without positive result: the only result reached being the negative one above stated — that the reality existing behind all appearances is, and must ever be, unknown. To this conclusion allmost every thinker of note has subscribed. Herbert Spencer A System of Synthetic Philosopby Vol. I, 1. First Principles Vol. I § 22 London 1911 p. 50.

ankščiau ir leidžiasi vėliau, nei žiemą, atbulai jie skaitys tokį pastebėjimą naudingu kasdieninėms pareigoms eiti. Taigi astronomija tėra sutvarkytas rinkinys panašių pastebėjimų, padarytų tiksliau, priderintų prie didesnio daiktų skaičiaus, taip išanalizuotų, kad parodytų tikrą dangaus sustatymą ir prašalintų mūsų klaidingas apie jį nuomonos. Kad geležis vandeny surūdys, kad medžias dega, kad ilgai laikoma mėsa pūsta, to mokys dargi baimingiausis sektantas, kaipo naudingo daikto. Gi šios tiesos imtos iš kemijos: kemija yra sistematizuotas panašių dalykų rinkinys, tiksliai patikrintų ir taip sudėstytų bei subendrintų, kad mes galime pasakyti del betkurio vienalypio ar sudėto daikto, kokių pas jį pasidarys atmainų tam tikromis aplinkybėmis. Taip destisi su visais mokslais. Dažnai jie gimsta iš patyrimo kasdieniniam gyvenime. Augdami nejučiomis jie eina į tolimesnius, skaitlingesnius ir šakotesnius prityrimus, nustato tarp jų ryšio dėsnius, panašus į tuos, kurie sudaro mums žinojimą apie artimiausius daiktus. Niekur negalima išbristi ežios ir pasakyti: — čia prasideda mokslas. Kaip paprastojo pastabumo uždavinys nurodyti mums, kaip elgtis, taip ir giliausios bei abstraktiškiausios mokslo išdavos turi vesti mūsų pasielgimą. Jis mums duotas per begalinius pramonės prosesus ir įvairius susisiekimo būdus. Fizika reguliuoja mūsų sosialį gyvenimą pilniau, nei aplinkiniuose daiktuose ypatybių pažinimas reguliuoja gyvenimą laukiniam žmogui. Visas mokslas yra numatymas, o kiekvienas numatymas padeda mums daugiau ar mažiau daryti gera ir vengti bloga. Tuo būdu savo kilme ir veikimu mokslas vienas ir su

**juo vienaip reikia elgtis jo paprasčiausiose ir jo šakočiausiose pažinimo formose. Norėdami būti nuosakūs, mes turime priimti plačiausį pažinimą, kurio gali pasiekti mūsų gabumai, arba atmesti kartu su juo ir siaurą pažinimą, kurį visi turi. — Davinėti klausimą, kas mums arčiau rūpi, ar mokslas iš esmės tikras, vis tiek kad klaustum, ar saulė šviečia"** [1]).

[1]) Science is simply higher development of common knowledge; if Science is repudiated, all knowledge must be repudiated along wth it. · The extremest bigot will not suspect any harm in the observation that the Sun rises earlier and sets later in summer than in winter; but will rather consider such an observation as a useful aid in fulfilling the duties of life. Well, Astronomy is an organized body of kindred observations, made with greater nicety, extended to a larger number of objects, and so analyzed as to disclose the real arrangements of the heavens and to dispel our false conceptions of them. That iron will rust in water, that wood will burn, that long kept viands become putrid, the most timid sectarian will teach without alarm, as things useful to be known. But these are chemical truths: chemistry is a systematized collection of such facts, ascertained with precision and so classified and generalized as to enable us to say with certainty, concerning each simple or compound substance, what change will occur in it under given conditions. And thus is with all the sciences. They severally germinate of the experiences of daily life; insensibly as they grow they draw in remoter, more numerous, and more complex experiences; and among these, they ascertain laws of dependence like those which make up our knowledge of the most familiar objects. Nowhere is it possible to draw a line and say—here Science begins. And as it is the function of common observation to serve for the guidance of conduct; so, too, is the guidance of conduct the office of the most recondite and abstract result of Science. Through the countess industrial processe and the various modes of locomotion

Iš šių Spenserio žodžių matome, kad jam, kaip ir Kontui, mokslas yra reliatyvus daiktas, kurio plotas aprėžtas. Nors jis negali pažinti metafiziškųjų daiktų, bet jis suteikia tikrų žinių iš apsupančios mus gamtos, ne tik čia žemėje, bet ir iš tolimų žvaigždžių. Ir pozitivistas, ir evoliusionistas vienan žodin sako, jog mokslas turi numatyti, kas bus, ir tuom padėti žmogui jo gyvenimo reikaluose. — „Reikia žinoti, kad galėtim veikti", toks yra obalsis. Mokslas suteikia tik subendrintų žinių. Juo jis augštesnis, juo tos žinios bendresnės. Vienas ir kitas folosofas bendrinimo keliu prieina prie paskutinės mokslo idejos — jėgos. Kontas vadina ją visuotinu pritraukimu (gravitasija), Spenseris gi jėga. Bet kas gi toji jėga? Kontui šis dalykas visai nerūpi, jis neduoda sau tokio klausimo. Spenseris gi nepamiršta šio klausimo, bet atsako: čia

---

it has given to us, Physics regulates more completly our social life than does his acquain tance with the properties of surrounding bodies regulate the life of the savage All Science is prevision, and all prevision ultimatly helps us in greater or less degre to achieve the good and avoid the bad. Thus being one in origin and function, the simplest forms of cognition and the most complex must be dealt with alike. We are bound in consistency to receive the widest knowledge our faculties can reach or to reject along with it that narrow knowledge posseed by all. To ask the questim which more immedially concerns our argument—whethere Science is substantially true —is much like asking whether the Sun gives light Ibidem § 5 p. 13—14.

mūsų žinojimo riba, kad jėga yra, žinau, bet kas ji tokia, niekas nežino ir nežinos.

Materializmas — nei Kontas, nei Spenseris ne materialistai — ne kitaip būtų pasakęs apie mokslo esmę ir jo uždavinius. Žymiai kitaip atsako šian klausiman idealistiškosios srovės.

---

III.

Ligšiol minėtuose moksluose mes niekur nesutikome istorijos, jurisprudensijos, filologijos ir tolygių dalykų. Ar gi jie negali rasti sau vietos klasifikasijose, su kuriomis pirmiau apsipažinome? Kad istorija gyvuoja nuo senovės laikų kartu su jurisprudensija bei filologija, — nuo tų pačių laikų, kada gimė matematika su gamtos mokslais, — visiems žinomas dalykas. Senumo žvilgsniu vadinasi šie žinojimo dalykai neikiek nenusileidžia matematikai, ar kuriam gamtos mokslui. Iš kur tada šis pamiršimas, ar neigimas?

Norint jį suprasti reikia eiti ginčan, kurs nėra baigtas — bent teorijoje — nė šiandien, ar istoriškasai žinojimas gali skaitytis mokslu. Betkas pastebi lengvai, kad šisai žinojimas griežtai skiriasi nuo matematiškojo. Jeigu astronomas gali pasakyti, kuriais metais, kurią dieną ir valandą bus saulės užtėmimas, arba kada jis buvo preity, ir tai tokioje praeity, iš kurios mums neliko nei vienos žinutės, tai istorikai negali pasakyti, kada ateity pasirodys koksai Aleksandra Didysis, ar Napoleonas. Mokslas gi yra numatymas, kaip sako Kontas su Spenseriu, o paskui juos visi matematikai su gamtininkais. Taigi kur negalima numatyti iš anksto, kas bus, ten negali būti nė mokslo. Numatymas gi galimas ten, kur suteikiamas subendrintas žinojimas. Jeigu, sa-

kysimo, turime bendrą dėsnį, jog, barometrui einant žemyn, būna lietaus, tai mes iš barometro rodymų galime numatyti iš anksto, ar toje vietoje, kur mes juos matome, bus lietaus, ar ne. Arba vėl jeigu mes žinome, jog saulė temsta toje vietoje, kur jos siekia, mėnesio šešėlis, jam atsidūrus tarp saulės ir žemės, mes išanksto galime žinoti, ar bus saulės užtėmimas tam tikru metu ir tam tikroje vietoje.

Tiesa, ne visi mokslai net iš matematikos ir gamtos gali suteikti tokių subendrintų dėsnių, kurie visada būna tikri tam tikromis sąlygomis. Mes matėme kad šiuo reikalu Kontas sustatė savo lentelę, kur pirmojoj vietoj įrašyta mokslai daugiausia duodą plačių dėsnių, o paskutinėj tie, kur jų gaunama mažiausia. Jei dabar priminsime, kad kiekvienas mokslas ne iškart pasiekė savo tobūlumo, o turėjo ilgiausį laiką eiti apgraibomis, tai visas tada klausimas sueis kitan: ar gali istoriškasai žinojimas eiti tuo pačiu keliu, tariant, ar galima laukti, kad jis besitobūlindamas duos vis daugiau subendrintų žinių. Bet gali būti atbulai, kad jis savo prigimtimi nė negali suteikti tokių žinių.

Istoriškųjų mokslų praeitis rodo gana aiškiai, kad iki šiai dienai jie nesugebėjo duoti jokių subendrintų rezultatų. Jeigu fizikos dėsniai leidžia mums pasidirbdinti barometrą, kurio smarkus puolimas reikš besiartinančią audrą, tai istorija negalėjo surasti tokio barometro, kurs reikštų sosialę audrą, tariant revoliusiją. Nesugebėjimas duoti rezultatų, kurie būtų panašūs į fizikos ar bent biologijos dėsnius savo bendrumu ir tikrumu, senei jau vertė ne vieną nepripažinti jai mokslo vardo. Buvo siūlyta nukelti istoriją menan, su kuriuo ji tu-

rinti daugiau giminystės nei su mokslu. Ryški žymė nenorėjimo skaityti istoriškąjį žinojimą mokslišku liko vakarų kalbose. Anglų Sciences, ar prancūzų Sciences, reiškia paprastai matematikos - gamtos mokslus. Universitetuose gamtos - matematikos fakultetas pavadintas Faculté des Sciences pas prancūzus ir Faculty of Science pas anglus; tuotarpu istorijos - filologijos fakultetai vadinasi Faculté des Lettres pas vienus ir Faculty of Arts pas kitus.

Nenoras pripažinti istoriškajam žinojimui moksliškumo nereiškė jo atmetimą ir nesudarė kliūčių jo plėtotei. Kaip tik tuo metu jis daugiausiai žydėjo, kai jam nenorėta pripažinti mokslo vardo. Bet tas vertė filosofiškąją minti rasti pateisinimą istariškajam žinojimui, nors jis ir negali duoti tokių rezultatų kaip kad duoda matematikos - gamtos mokslas.

Pateisinimas nuėjo dviem kryptim. Vieni filosofai pradėjo atydžiau žiūrėti į mokslo objektą, kiti į pažinimo tikslą. Šis judėjimas daugiausia reiškėsi Vokietijoje, ir jei ne vieni vokiečiai įdomavo šiais klausimais, tai bent jie ėjo priešaky ir vedė kitus. Pirmoji srovė daugiausia surišta su Diltejaus vardu, antroji su Vindelbando ir ypač jo mokinio Rikerto.

Koki gali būti tyrinėjimo objektai? Pirmų pirmiausia, su kuo visi sutaria vienan balsan, tai gamta, Tik gamtos visos negalima tirti, kaip pasirodo, vienu būdu. Ji skiriasi griežtai į dvi pusi: neorganinę gamtą ir organinę. Galime, žinoma, tirti, tais pačiais žvilgsniais akmenį, geležį, medį, gyvuolį, ar paukštį, sakysime, mes norime pažinti jų kemiškąją sudėtį. Bet jokia kemiška analizis neišaiškins mums

gyvybės apsireiškimų, neduos suprasti, kas yra organizmas.

Nesenai mes pastebėjome, jog Kantas bei Spenseris mokslui objektą randa netik neorganinėje ir organinėje gamtoj, bet dar jan įtraukia viršorganinius daiktus. Šie trečios grupės daiktai pas pozitivistus sudaro apsireiškimus organizuotoje gamtoje, bet tokioje kur yra dvasios gyvenimas. Taigi ir pozitivistas priverstas pripažinti, kad jo viršorganizmas yra dvasia. „Dvasia ir kūnas" toki dvi pusi turime žmoguje. Jo kūną gali studijuoti biologija, fiziologija, anatomija, kemija, fizika. Bet ar gali šie mokslai pažinti jo dvasią? Materialistas pasakys, kad gali, nes jam mintis bus tik fiziologijos funksija, kaip, sakysime, virškinimas. Tik išpažindamas šią metafiziškąją teoriją, jis negalės lygiai nieko išaiškinti dvasios gyvenime. Pirmų-pirmiausia pats atkakliausis materialistas pripažins, kad matematikos gamtos mokslų metodai visai netinka tirti dvasios apsireiškimams. Juk šie mokslai turi reikalą su daiktais, kurie užima kad ir mažiausią erdvės dalelę ir šiek tiek sveria. Kemikas pasakys betkurio materialio daikto atomiškąjį svorį, bet ar gali jis surasti minties tokį svorį? Iki šiadienai nei vienam mokslininkui nė galvon neatėjo užsiimti tokiu keistu daiktu, keistu todel, kad minitis jokio svorio neturi.

Dvasios gyvenimas negalima todel pažinti gamtos mokslų metodu. Iš to pasekmė, kad šie mokslai turi savo ribas, ne tas ribas, kurias jiems išbrėžė agnostisizmas, bet grynai empiriškas. Diltejus pradžioje savo originalaus veikalo kaip tik išeina iš klausimo, kur eina šios ribos. Priminęs gamtininkų

iškeltąjį klausimą apie gamtos pažinimo ribas (Emil Du Bois Reymond Über die Grenzen des Naturerkennens) jis prieina prie skirtumo tarp dvasios ir gamtos. „Realybė — sako jis, — kaipo patyrimo korelatas, pažįstama mūsų jausmų ir mūsų sąmonės, kurie kartu veikia ją pažindami. Atsiradusi iš dviejų skirtų šaltinių, ji turi savy nesulyginamų elementų mokslo apskaitymui. Nelygumas kilmės neleidžia jos išvesti iš kur kitur. Mes gauname, sakysime, patirti išilgų daiktų ypatybes tik per palytėjimą; kur mes jaučiam atsparumą, pripažįstame ten materiją. Kiekvienas jausmas tegali tik jo srities ypatybes pažinti. Eidami nuo jausmų į sąmonę, turime ją imti betkuriuo vienu metu. Mes tegalime tik pripažinti daviniis jų nelygume: jų būvimas mums nesuprantamas. Mūsų visas pažinimas baigiasi pripažinimu, kad jie vienodai ir vienu metu eina vienas paskui kitą. Tokį ryšį mes jiems pripažįstame. Čia ribos, kurios glūdi mūsų pažinimo sąlygose; ribos, kurios esti kiekvienoje gamtos mokslų vietoje: ne iš oro pastatytoji tvora, kurion gamtos tyrimas atsiduria, bet surištos su patyrimu sąlygos"[1]).

[1]) Da uns die Wirklichkeit als Korrelat der Erfahrung in dem Zusammenwirken einer Gliederung unserer Sinne mit der inneren Erfahrung gegeben ist, entspringt aus der hierdurch bedingten Verschiedenheit der Provenienz ihrer Bestandteile, eine Unvergleichbarkeit innerhalb der Elemente unserer wissenschaflichen Rechnung. Sie schliesst die Ableitung von Tatsächlichkeit einer bestimmten Provenienz aus der einer anderen aus. So gelangen wir von den Eigenschaften des Räumlichen doch nur vermittels der Faktizität der Tastempfindung, in welcher Widerstand erfahren wird, zu der Vorstellung der Materie; ein jeder der Sinne ist in einem ihm

Jeigu dvasios apsireiškimai visai skirtini nuo gamtiškųjų, tas dar nereiškia, jog tarp jų nėra jokio ryšio. Jis yra nuolat. Todel ir gamtos mokslų teikiamos žinios sumaišytos su dvasios mokslų žiniomis[1]). Bet koks tada santykis tarpų šių dviejų mokslų? Jis sudaro visą problemą, kuri gali būti išspręsta tik tada, kai priešingumas tarp transsendentalio ir empiriškojo matymo punktų išnyks[2]). Kaip aiškina Diltejus tokį ryšį, mes čia toliau nenag-

eigenen Qualitätenkreis eingeschlossen; und wir müsten von der Sinnesemfindung zu dem Gewahren innerer Zustände übergehen, sollen wir eine Bewustseinslage in einem gegebenen Moment auffassen. Wir können sonach die Data in der Unvergleichlichkeit, in welcher sie infolge ihrer verschiedener Provenienz auftreten, eben nur hinnehmen; ihre Tatsächlichkeit ist für uns unergründlich; all unser Erkennen ist auf die Feststellung der Gleichförmigkeiten in Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit eigeschränkt, gemäss denen sie nach unserer Erfahrung in Beziehungen zu einander stehen. Dies sind Grenzen, welche in den Bedingungen unserer Erfahrens selbst gelegen sind, Grenzen, die an jeden Punkte der Naturwissenschaft bestehen: nicht äussere Schranken, an welche das Naturerkennen stösst, sondern dem Erfahreun selber immanente Bedingungen desselben. Wilhelm Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften I B. 2 Aufl. (Gasammelte Schriften I Bd) p. 10.

[1]) Erkentnisse der Naturwissenschaften vermischen sich mit denen der Geisteswissenschaften Ib. p. 18.

[2]) Das Problem des Verhältnisses der Geisteswissenschaften zu der Naturerkenntniss kann jedoch erst als gelöst gelten, wenn jeder Gegensatz... zwischen dem Transzendentalem, für welchen die Natur unter den Bedingungen des Bewustseins steht, und dem objektiv empirischen Standpunkt für welchen die Entwickelung des Geistigen unter den Bedingungen des Naturganzen steht, aufgelöst sein wird Ib. p. 20.

rinėsime, nes mūsų klausimui tas neturi reikšmės. Jeigu mes norėtum Diltejo mintysna gilintis, mes turėtum eiti metafizikon, ar tikriau ton jos kryptin, kurios prisilaiko vokiečių filosofas. Mums svarbu buvo tik nurodyti jo mėginimas sudaryti naują mokslų grupė apie dvasią, išeinant iš skirtino mokslo objekto. Diltejui visas globus intellectualis susideda iš dviejų pusių: gamtos mokslų ir dvasios mokslų. Pats vardas Geisteswissenschaften — dvasios mokslai — tiek šiandiem praplitęs Vokietijoj, bet kitiems kraštams nežinomas — nujaustas buvo jau utilitarizmo sukūrėjo Bentamo, kurs skirstė mokslus į somatologiškus ir pneumatologiskus. Stiprų jam pamatą sudarė Hegelis, kurio filosofijoj vidutinė vieta paskirta dvasiai.

Jeigu mokslo objektas — dvasia — reikalauja atskirų mokslų, tai kiek jų susidaro? „Dvasios mokslai dar nesusidėjo vienumom ir jie dar negali sudaryti ryšio, kuris suimtų atskiras tiesas sulig jų priklausimu kitoms tiesoms ir prityrimui"[1]). Visdelto autorius suranda trejopos rūšies mokslus, kurie pagrinduose turi dvasios apsireiškimus. Kai kurie jų rodo, kas tikrai yra mūsų pastebėta. Tai pažinimo istoriškoji dalis. Kiti sudaro vienodą apsireiškimo dalių pasikartojimą ir juos mes pastebime tik abstraksijos keliu. Iš jų susidaro teoretiškoji dalis. Paskutiniai jų reiškia įvertinimą arba nustato taisykles pasielgimui. Jais užsiima praktiškoji dvasios mokslų dalis[2]). Kitaip betariant, apie dva-

[1]) Ib. p. 21.

[2]) Die Geisteswissenschaften ... verknüpfen in sich drei unterschiedene Klassen von Aussagen. Die einen von ihnen sprechen ein Wirkliches aus, das in der Wahrnehmung ge-

sią mes galime pasakyti tris rūšis daiktų: kas atsitiko praeity vieną ar keletą kart, kas visada esti ir kas turi būti, nors jo ištikrųjų nekados nėra. Jeigu dabar sulyginsime dvasios mokslus su gamtos, tai pažinimo žvilgsniu pastebėsime tik vieną skirtumą: gamtos pažinimas irgi sako, kas buvo, kas būna, bet jam visai nerūpi, kas ir kaip turi būti. Tuo būdu gauname, kad išeidami ne iš mokslo objekto, o iš pažinimo tikslo, dvasios mokslai atneša konkrečiai vieną naują sritį, skiriamą į dvi pusi: dorą ir teisę. Juk tik dora su teise rūpinasi tuo, kas turi būti, mažai teatsižvelgdamos, ar jų įsakymai ištikrųjų pildomi. Bet ar galima pripažinti mokslu dorą su teise? Čia kaip tik reikšta daug abejonių. Juk moraliai ir juridiniai įsakymai gali būti pildomi tik tada, kai žmogaus valia nesurišta, tariant kai jam galima pasirinkti laisvai, kaip jis elgsis. Bet ar žmogaus valia ištikro laisva? Šian klausiman vieni atsakinėja vienaip, kiti kitaip. Aišku, kad gamtos mokslas stovės už determinizmą, nes jų pamatinis postulatas, be kurio ši mokslo šaka negalėtų likti, yra, kad kiekvienas apsireiškimas turi turėti savo priežastį ir nieko negali atsitikti be priežasties. Dvasios mokslai gali pripažinti žmogui laisvą valią, bet Diltejus ėmėsi pirmiau juos pateisinti, tai-

---

gein ist, sie enthalten den historischen Bestandteil der Erkentnis. Die anderen entwickeln das Gleichförmige Verhalten von Teilinhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den theoretischen Bestandteil derselben. Die letzten drücken Werturteile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandteil der Geisteswissenschaften befasst Op. cit. p. 26.

gi negalima iš jų išvedinėti valios laisvė, kol pats pateisinimas neįvyko.

Pripažinęs be įrodymų, kad iš žmogaus dvasios gali išaugti trys įvairios žinojimo šakos, jis toliau mėgina nurodyti dvasios mokslus pavieniui jų vardais. Pamatiniais mokslais čia pasirodo esą antropologija ir psikologija, žinoma, atskiro žmogaus[1]). Po jų eina biografija, kuriai filosofas priskiria didelės vertės. Tarpu gamtos mokslų ir psikologijos atsiranda fiziologiškoji psikologija arba psikotekņika[2]). Toliau apsipažinus su pavieniu žmogumi tenka eiti prie jų draugės. Tuo būdu atsiranda visuomenės mokslas, kurs pas vokiečius ne visai esąs lygus sosiologijai[3]).

Tuo tarpu mes neįdomaujame, kokie gali būti visi dvasios mokslai. Mums tik rūpėjo parodyti, kaip mėginta buvo pateisinti jų buvimas, išeinant iš mokslo objekto skirtumo. Toks mėginimas negalėjo likti be prieštaravimų iš kitų filosofų pusės. Diltejaus raštas pasirodė 1883 m., kada pradėjo išeinėti Vundto logika. kurios trečiasai tomas pavestas kaip tik dvasios makslams. Leipsigo filosofas sukyla prieš visus tuos, kas dvasios mokslams randa atskirą objektą. Jis teisingai pabrėžia, kad mokslų suskirstymas, išeinant iš jų objektų, visai netikęs. Juk tas pats daiktas gali būti visai skirtingiems mokslams objektas“[4]). Visdelto Vundtas nevaro lau-

---

[1]) Il. p. 29, 30, 32.
[2]) Ib. p. 34.
[3]) Ibid. p. 35 sk.
[4]) ... So erscheint es vollkommen begreiflich, dass ein und dasselbe Objekt Gegenstand ganz verschiedenen Wissenschaften seinkann“. Wilhelm Wundt Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschuug III Bd. Logik der Geisteswissenschaften 4 umg. Aufl· Stuttgart 1921 p. 12.

kan mokslo objekto, rasdamas jį reikalingu kaipo antraeilę žymę (nebenhergehendes Hilfsprinsip), kai tenka atskirti vieną mokslą nuo kito. Jeigu dvasios mokslnose tuo būdu lieka tarp kitų skirtumų ir objekto skirtumas, tai reikia tada rasti būdas jam išskirti. Trys žymės esančios, kurios rodo, jog mūsų patyrime yra dvasios apsireiškimų. Jos vadinasi: įvertinimas, tikslumas, valios apsireiškimas (Wertbestimmung, Zwecksetzung und Willensbetätigung[1]).

Įvertinimas esanti pirmiausia ir ryškiausia žymė. Patys apsireiškimai nebūna nei geri, nei blogi; nei gražus, nei baisūs. Net jų naudingumas neinteresuoja teoretiškojo mokslo. „Dvasios gi pasaulis yra vertybių pasaulis" (Die geistige Welt dagegen ist die Welt der Werte). Kiekvienas įvertinimas paremtos statomuoju tikslu. Tai nę subjektyvus tikslas, kurs gali būti pastatytas betkuriam priežasties ryšiui, bet objektyvus. Todel „dvasios pasaulis tikslo pasaulis" (Die geistige Welt ist das Reich der Zwecke). Bet tikslas gali būti pasistatytas tik valiai besireiškiant, iš kur išeina, kad „dvasia yra valios sritis" (Das geistige ist das Reich des Willens[2]).

Tiek, kiek šios žymės leidžia išskirti mūsų patyrimuose, kas ateina mums iš gamtos ir kas kilęs iš mūsų dvasios, prieš jas nieko negalima sakyti, nebent tik tą, kad gali būti ir kitų žymių psikiškajam iš nepsikiškojo išskirti. Kas kita, jeigu šios žymės turi rodyti, kas iš to ineina mokslan ir koki iš to gali susidaryti mokslai. Juk pats Vund-

[1]) P. Ib. p. 15.
[2]) Op. eit. p. 15-16.

tas pripažino, kad iš objektų, prigimties, kurie tirinėjami, negalima pažinti mokslo. Taigi žinodami, kad mokslo objektu tėra du, mes vistiek dar negalėsime suprasti, kuogi yra mokslas. Vundtui juo labiau reikėjo atsakyti šian klausiman, kad jis ėmėsi duoti jų klasifikasiją. Kitas, pasiūlytas pirma jo pradedant Bekonu, klasifikasijas jis pripažįsta dirbtinomis ir reikalauja, kad būtų sudaryta naturalė mokslų sistėma. Tokia sistėma turinti patenkinti du reikalavimu: 1) apimti visus tikrai esamus mokslus, nepramanant vien del simetrijos naujų, kurių visai nėra, 2) esamas mokslų šakas surišti logiškojon tvarkon[1]).

Šis reikalavimas visai neišpildomas, kol mes tiksliai nežinome, ką turime vadinti mokslu. Kaip galima, sakysime, nepraleisti nei vieno esamo mokslo, jeigu del kaikurių, kaip pirmiau matėme, nėra sutartinės, ar jie skaitosi mokslu, ar ne. Tas galima pasakyti ne del vienų dvasios mokslų. Priminsime, kad ne kas kitas, kaip Kontas skaitė metafiziškais kai kuriuos fizikos davinius, vėliau visai patikrintus. Vadinasi kas šiandien skaitosi visai moksliška, tas jam rodėsi visai nemoksliška. Apimti klasifikasijoj visus mokslus mes galime tik tada, jeigu turime kriterijų, kuriuo besivaduodami galime pasakyti, koksai žinojimas patenkina jo reikalavimus, taigi yra moksliškas, o koksai ne — taigi nemoksliškas.

Nepasakė Vundtas, kokį žinojimą jis skaito mokslišku nė paskutiniame savo gyvenimo darbe — Tautų Psikologijoje. Paskutinis jos tomas apima

---

[1]) Logik II 4 Aufl. 1920 p. 89.

kultūrą, tiek materialę, tiek dvasios. Pastarojon ineina menas, tikyba ir mokslas. Tarp savęs jie turi daug ryšių. Prasidedąs reikštis menas žemuose kultūros laipsniuose sudaro žingsnį į mokslą. Kalba esanti pusiaukely tarp mokslo ir meno. Pats mokslas toliau imamas ir plačiaus ir siauriau: plačiau, kai jan įskaitoma filosofija, siauriau — filosofija statoma gretimais su mokslu. Bet kokios gi mokslo žymės, tariant iš kokių jis susideda žinių, nepasakyta nei pusės žodžio[1]).

Giliau ir tiksliau priėjo prie problemos Vindelbandtas, kurio pėdomis nuėjo Rikertas. Vindelbantas parodė, kad bet kurį daiktą mes galime tirinėti dvejopai, būten arba ieškodami, ką jis turi su kitais daiktais bendra, ir tada galėsime surasti įstatymus, kurių jis klauso, — arba žiūrėdami, kas šiam daiktui yra ypatinga, randama tik pas jį. Pirmosios rūšies tyrinėjimą jis pavadino nomotetišku, tariant dedančiu dėsnius (νόμος ir τίθημι), o antrosios — idiografišku, tariant aprašančiu ypatybes (ἴδιος ir γράφω). Tada kai mes mėginame tirti daiktą pirmuoju būdu, mes esame gamtos srity, tada kai ieškojame jo ypatybių — istorijos[2]). Trumpoje kalboje Vindel-

---

[1]) Wilhelm Wundt Völkerpsychologie X Bd. Kultur und Geschichte Lpzg. 1920 p. 393 sk.

[2]) So dürfen wir sagen: die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes, oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmter Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleich bleibende Form, zum anderen Teil, den einmaligen in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzwissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren, was immer ist, diese was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist

bandtas negalėjo išnagrinėti klausimo giliai. Šį darbą atliko Enrikas Rikertas dideliame savo veikale apie gamtos moksluose nuovokų sudarymui ribas, kuris dabar pataisytas yra jau ketvirtą kart išleistas[1]). Kaip jau veikalo vardas rodo, Rikertas imasi uždavinio surasti, ką gali pažinti gamtos mokslai ir ko negali.

Norėdamas rasti atsakymą šian klausiman, Rikertas žiūri, kur ir kaip prasideda gamtos mokslų darbas. Kad neapsunkinus savo išvadžiojimų gnoseologijos klausimais, jis ima pradžiai įprastą visiems daiktų pažinimą. Ką reiškia „pažinti daiktą"? Norėdami jį pažinti, mes mėginame duoti jo tikrųtikriausį paveikslą, tariant mes norime apie jį pasakyti visa, kas tiktai galima. Bet juo daugiau mes gilinsimės daikto ypatybėsna, juo daugiau jų rasime. Greita galėsime įsitikinti, kad jų visų negalime jokiu būdu pažinti. Jeigu gi mėgintume pažinti daiktų pasaulį, tai, be to, susidurtume dar su kita sunkenybe: mes jam nežinome nei galo nei pradžios erdvėje bei laike. Vadinasi, nei vienas daiktas, imtas skyrium, nei jie visi krūvoje, nesileidžia mums iki galui pažinti. Vieno daikto įvairumą Rikertas vadina intensyviu įvairumu, o jų visų įvairumą ekstensyviu[2]).

— wenn man neue Kunstansdrücke bilden darf — in dem einem Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch. Wilhelm Windelband Geschichte und Naturwissenschaft Präludien. 2 Bd 1919 psl. 145.

[1]) Heinrich Rickert Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften 3 u. 4 Aufl. Tübingen 1921.

[2]) Op. cit. 25—26.

Intensyvis bei ekstensyvis daiktų įvairumas verčia mus išsižadėti gauti jų tikrąjį paveikslą. Bet negalėdami pažinti daikto su visais jo įvairumais, mes vis delto neišsižadame jo pažinti, kiek galima, tariant, gauti jo kad ir ne pilną paveikslą. Vieton pilnojo paveikslo tada mums tenka ieškoti tik jo žymesniųjų bruožų. Čia mums ateina pagalbon nuovokos (Begriff). Jos prasideda darytis anksčiau, nei atsiranda mokslas. Kasdieninis gyvenimas sudaro jas iš pavienių žodžių. Mokslas jas ima tokias, kokias randa ir tik tobūlina jas toliau. Iš žodžio jis prašalina visa, kas nuovokai nesvarbu ir sustiprina likusiąją jo reikšmės dalį. Taip nusistato nuovokos turinys. Jį benustatant mums tenka apsibrėžti nuovoką visu sakiniu (nuovokos definisija)[1]). Tiek, kiek ši pastaroji reiškiasi visu sakiniu, iš paviršaus ji primena sprendimą (Urteil). Bet kad sudėtoji iš sakinio nuovoka pataptų sprendimu reikia, kad ji „reikštų" (gelten), kitaip sakant, kad būtų tikra. Nuovoka, sprendimas — štai tos gamtos mokslo įmonės, kuriomis jis pergali ekstensyvį bei intensyvį įvairumą. Nepamirškime, kad šios įmonės grynai logiškos, o ne empiriškos, tariant faktiškosios mokslo priemonės.

Ar yra skirtumo tarp gamtos mokslo nuovokų jų tobūlumo žvilgsniu? Žinoma, negali nebūti. Jam suprasti reikia prisiminti galinis gamtos mokslų siekinys, kuriuo yra „pripažinimas, kad daiktai surišti būtinais gamtos įstatymais". Šio tikslo žvilgsniu negalima tenkintis nuovokomis, turinčiomis žymių gniūžtą, o reikia atrinkinėti žymės atsimenant, kad

[1]) Ib. p. 36, 37.

jos arba pačios ineina būtinan gamtos dėsnin, arba savo ryšiu sudaro ĭpapėdę tokioms nuovokoms, kur reiškiasi šisai būtinumas[1]).

Tuo būdu nuovokos nelygią turi vertę. Juo platesnė nuovoka, tariant, juo daugiau daiktų ji apima, juo ji tobūlesnė ir mokslui vertesnė. Visą žinojimą galima įsivaizdinti sau, lyg kokią piramidą iš nuovokų. Jos viršūnėje turi būti viena kuri nuovoka. Čia Rikertas nesutinka su Spenseriu, kurio nuomones jis kritikuoja, kad ir neminėdamas jo vardu. Spenseriui yra keletas paskutinių mokslo nuovokų. To neturėtų, anot Rikerto, būti. Juk esant keletui paskutinių nuovokų, kurių pažinti negalima, gali vėliau atsirasti jų daugiau ir net labai daug. Negalėdami jų visų pažinti, mes nustojame tikru-

[1]) Ein wertvolles Glied in den auf die Erkenntnis des Ganzen der Körperwelt gerichteten Leistungszusammenhängen kann vielmehr eine Wissenschaft nur sein, wenn sie schon in den ersten Ansätzen zu den Bildungen ihrer Begriffe das endgültige Ziel aller Naturwissenschaften im Auge hat, die Einsicht in die naturgesetztliche Notwendigkeit der Dinge. Hat sie aber dieses Ziel im Auge, dann wird sie überall die rein klassifikatorische Begriffsbildung sobald wie möglich zu verlassen streben, d. h. sich niemals bei Begriffen begnügen, die blosse Merkmalskomplexe sind, sondern es wird jede Zusammenfassung von irgendwelchen Elementen zu einem Begriff immer unter der Voraussetzung geschehen, dass die zusammengefasten Elemente entweder direkt in einem naturgesetzlich notwendigen, d. h. unbedingt allgemeingültigen Zusammenhange stehen, oder in ihrer Zusammenstellung wenigstens Vorstufen zu solchen Begriffen abgeben, in denen ein naturgesetzlich notweadiger Zusammenhang zum Ausdruck kommt Op. cit. p. 45.

mo, jog galime įveikti ekstensyvį įvairumą, vadinasi, griauname pamatinę mokslo ideją.[1])

Ligšiol Rikertas nepasakė iš esmės nieko naujo. Juk visi, kas tik kalbėjo apie gamtos mokslų uždavinį, reikalavo iš jų to paties dalyko: kad šie mokslai surastų vieną dėsnį, kurian galima būtų sutraukti visas regimas gamtos įvairumas. Nauja pasakė Rikertas kitur, kai ėmėsi nagrinėti klausimą, kokį žinojimą suteikia mums gamtos mokslai. Norėdamas tai sužinoti, jis žiūri į tai, koki būna santykiai gamtos moksluose tarp empiriškosios realybės ir nuovokų. Jau buvo minėta, kad apsupusi mus gamta (empiriškoji realybė) visada esti įvairi. Šis įvairumas reiškiasi mums vaizdais. Gamtos mokslai, apimdami savo nuovokomis empiriškąją realybę, turi atmesti vaizdo dalis. Vadinasi, tikrosios gamtos vaizdingdmas po truputį nyksta, kai mes ją reiškiame nuovokomis. „Jau aprašymas, kur vartojami bendros reikšmės žodžiai, išsižada vaizdams įvairumo."[2]) Vaizdumo likučiai nuovokose nyksta, kai jų turinys eina bendryn. O kai mums pasiseka sudaryti logiškai tobūlą nuovoką, tariant, prisiartinti prie gamtos mokslų idealo, tada jau lygiai nieko nebelieka iš pirmykščio vaizdumo. „Paskutiniai daiktai, iš kurių pasaulis susideda, turi skaitytis vienodi visais žvilgsniais. Vienodi daiktai arba „atomai" logiškąja žodžio reikšme niekados nesiranda empiriškajame vaizde".[3])

---

[1]) Ib. p. 48.

[2]) Ib. p. 146.

[3]) Falls jede Mannigfaltigkeit der Körperwelt in einer umfassenden Theorie übersehbar werden soll, sind die letzten Dinge, aus denen die Körperwelt besteht, als in jeder

Iš to, kas pasakyta, matome, kad gamtos mokslai, eidami tobulyn, suteikia mums žinojimą apie daiktus, kurių mes niekados negalime matyti. „Atomas“ ar tai fizikoj, ar tai logikoje niekados negali neiti mūsų jausmų sritin. Taigi gamtos mokslas veda mus metafizikon, ir ištikro daugiausiai metafizikų randasi tarp gamtininkų. Tuo būdu Rikertas prieina prie šios išvados: „Tą, kas tikrai yra (realybę), mes galime be abejo „pergyventi“ stačiai arba „patirti“, bet kai tik pamėginame ją suprasti per gamtos mokslus, iš jo mums išsprunka kaip tik tas, kas sudaro realybę“. Jeigu taip yra, mes turime su Rikertu pripažinti, kad gamtos mokslai negali pažinti pačios gamtos, tariant, tos gamtos, kuri mums duota per mūsų jausmus. Čia, vadinasi, gamtos mokslams padėta riba, per kurią jie niekados negali peržengti.[1])

Jeigu tuo būdu gamtos mokslai įsispiria tikrybėn, kaip kokion sienon, kurios jie niekados negali pereiti, tai mums reikia imtis kitų kurių mokslų, norint pažinti apsupančią mus realybę. Jos pažinimas mums dar reikalingesnis, nei gamtos paslėptąjį

---

Hinsicht einfach anzunehmen. Einfache Dinge oder „Atome“ im logischen Sinn des Wortes sind uns in der empirischen Anschauung aber niemals gegeben. Ib. p. 57.

[1]) Die Wirklichkeit können wir ihrem Inhalt nach wohl unmittelbar „erleben“ oder „erfahren“, aber sobald wir den Versuch machen, sie durch die Naturwissenschaft zu begreifen, entweicht uns immer gerade das von ihr, woraus sie als Wirklichkeit besteht (p. 151). ir Das, was der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Grenze setzt, über die sie niemals hinweg zu kommen vermag, ist nichts anderes, als die einmalige empirische Wirklichkeit selbst. p. 152.

ypatybių suradimas. Mes negalėtume nė žingsnio niekur žengti, jeigu nematytume to, kas mus apsupa kasdien ir kiekvieną valandą. Šie mokslai, kurie mums duos pažinti, kas dėstisi aplink mus kiekvienu metu, bus ištoriškieji. Tuo būdu istorija patampa mokslu apie realybę (Wirklichkeitswissenschaft p. 171). Jai reiškiasi ši realybė kaip individas. Jeigu suimsime trumpai santykį tarp gamtos mokslų bei istorijos, turėsime pasakyti, kad empiriškoji realybė „skaitosi gamta, kai mes ieškome joje kas yra bendra; ji skaitosi istorija, kai mes joje ieškome ypatingumo ir individualumo".[1])

Tuo būdu Rikertas gauna skirtumą tarp dviejų didelių mokslo sričių, išeidamas ne iš tiriamojo objekto ypatybių, o iš logiškųjų uždavinių, statomųjų šiems mokslams. Dėliai šios priežasties jis negali pripažinti pavadinimo „dvasios mokslai". Juk „dvasia" tereiškią tą pat, ką ir psikiška, ir dvasios gyvenimas neišsiskiria iš gamtos. Jį mes irgi galime tirinėti ieškodami, ar kas jame būna nuolatai, ar kas atsitinka vieną kart. Vadinasi dvasios apsireiškimus mes galime tirti gamtos moksluose, arba istorijos[2]).

Bet jeigu idiografiškieji mokslai negali ieškoti tyrimo objektuose, kas jiems yra bendra su kitais daiktais, o žiūrėti turi į tai, kuo jie skiriasi nuo kitų,

---

[1]) Die empirische Wirklichkeit kann noch unter einem anderen logischen Gesichtspunkt gebracht werden, als unter den, dass sie Natur ist. Sie wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle. Ib. p. 173.

[2]) Ib. p. 185.

tada kyla klausimas, kuo reikia vaduotis, atskiriant istoriškąjį faktą nuo neistoriškojo? Gamtos moksluose toksai atrinkimas daromas, žiūrint į daikto nuolatines žymes, bendras jam su daugybe kitų daiktų. Radę kuriame daikte bendrų žymių su mums jau žinomais gamtos mokslo objektais, mes priskiriam irgi prie jų ir naująjį daiktą. Įstačius logišką skirtumą tarp gamtos ir istorijos mokslų, mes negalime įvedinėti šios priemonės į pastaruosius. Bet kaip tada pažinti istoriškuosius faktus, išeinant vien iš to, kuo jie skiriasi nuo kitų? Juk kiekvienas skirtumas — grynai negatyvė žymė...

Rikertas ieškojo išeities iš tokios padėties, įvesdamas istoriškąjį individą. Bet kas yra patsai individas? Lig šiol mes jį sutikome tik ta prasme, kad jis skiriasi nuo kitų daiktų. Istoriškasai individas ne visai ta pat reiškia, ką apskritai individas. Jam išaiškinti Rikertas ima prilyginimą. Jis ima paprasto anglio gabalą ir deimantą koinūrą (Kohinoor). Lygiai tokio pat gabalo anglio nėra pasauly kaip nėra kito tokio deimanto. Šiuo žvilgsniu tarp jų nėra jokio skirtumo. Visai kas kita pasirodys, jeigu mes panorėsime juos sudaužyti. Iš vieno ir iš kito, sudavę kūju, gausime eilę skeveldrų. Surinkę anglio visas skeveldras, mes turėsime anglio tos pačios vertės, bet sudaužytasai deimantas visai nustos savo pirmosios vertės. Kodel? Gi todel, kad jis buvo savo rūšies vienintelis, ir tas suteikė jam jo vertę. Sudaužę šį deimantą, mes nustojame vienintelio daikto, kurio jo paties skeveldros negali atstoti. Tai gi jis yra nedalinamas, arba lotynų žodžiu tariant, in — dividuum pamatine šio žodžio prasme.[1])

[1]) Ib. psl. 240.

Visi žmonės turi savo vertę ir ta prasme esti individai, bet jų vertė nelygi. Ne toji pati vertė bus pripažinta betkuriam pasitaikusiam žmogui ir Getei. Tai gi įvertinimas vienas leidžia išskirti istorijos individus iš neistoriškųjų: tas, kas nesudaro atskiros vertės, negali būti įskaitytas tarp istoriškųjų individų. Tik įvertinimas gali būti visokeriopas: tas pats istorijos žmogus vienam gali rodytis be galo didelės vertės, kitam, priešingai, visai be jokios vertės. Ar gi galima tada sudaryti istorijos mokslas, jeigu jis turi rinkti sau medžiagą, įvertindamas ją, o įvertinimų gali būti tiek, kiek yra žmonių?

Taip, galima, nes istoriko įvertinimas ne tas pats, ką praktikos gyvenime. Istorikui visai nerūpi, ar koksai norint veikėjas buvo geras, ar blogas. Jam gana pažinti, kad jis — teigiamai ar neigiamai — surištas su vertybėmis. Todel „istorija ne įvertinimo mokslas, o įskaitymas į vertybes"[1]). Žinoma, toks priskaitymas prie vertybių tik tada galimas, jeigu yra visiems privalomų vertybių. Tas, kas vienam kitam žmogui, ar net jų grupei turi vertę, negali dar sudaryti istorijos individo.

Kur galima rasti tokių vertybių, kurios visiems būtų privalomos? Vertybių sritis yra kultūra. Perrinkęs eilę išsireiškimų, kur gretimais su gamta statoma kitos nuovokos, Rikertas randa, kad beliekti grupė, kaip gamta ir menas, gamta ir dora ir tolygių; to vardas, kas turi stotis priešais gamtą, tegali būti tik kultūra. Žodis reiškęs pirmą žemės dirbimą, šian-

[1]) Die Geschichte ist keine wertende, sondern eine Wertbeziehende Wissenschait. Ib. p. 245.

dien vartojamas toms gerybėms vadinti, kurios visuomenei rūpi arba kurių poselėjimas reikalaujamas. Todel kultūros vertybėmis reikia vadinti normatyviais bendrasias sosiales vertybes. Priešingumas tarp gamtos ir kultūros leidžia galop surasti bei išvystyti esminę nuovoką istorijos moksluose, statant ją prieš tą pačią nuovoką gamtos mokslnose. Kultūra — bendras visiems tautų gyvenime reikalas. Todel kultūra yra toji gėrybė, kurios vertė suteikia istoriškiesiems individams reikšmės[1])

Tuo būdu kultūra ne tik leidžia atskirti istoriškuosius individus nuo neistoriškųjų, bet kartu duoda ir medžiagą istorijos mokslams. Jeigu gi gamtos mokslai gavo vardo nuo medžiagos, kurią jie tiria, o kultūra — istorijos mokslų medžiaga, tada greta su gamtos mokslais turime statyti kultūros mokslus (Naturwissenchaften, Kulturwissenschaften).

---

[1]) Es bleibt also nur die Gruppe von Begriffen übrig, zu der die Paare Natur und Kunst, Natur und Sitte usw. gehören, und der Name für das, was dabei zur Natur in ein Gegensatz tritt, kann kein anderer als Kultur sein. Dieser Ausdruck wird daher fur uns wichtig.

Das Wort, ursprünglich fur die Pflege den Bodens gebraucht, ist heute als Bezeichnung für alle die Güter üblich die den Gliedern einer Gemeinschaft am Herzen liegen oder deren „Pflege" von ihnen gefordert werden darf. Als Kulturwerte sind deshalb die normativ allgemeinen sozialen Werte zubezeichnen, und der Gegensatz von Natur und Kultur ermöglicht es dann endlich, den sachlichen Begriff der Naturwissenschaft abschliessend zu entwickeln, Kultur ist die gemeinsame Angelegenheit im Leben der Völker, Kultur ist also auch das Gut, mit Rücksicht auf deren Werte die Individuen ihre von aller anzuerkennende historische Bedentung erhalten Op. cit. p. 394.

Mes susipažinome su Rikerto pamatine mintimi. Didelis Heidelbergo filosofo veikalas labai turtingas idejomis, nors galėjo būti parašytas trumpiau ir aiškiau. Mums visai nerūpi visos jo idejos, nes mums svarbu buvo atsižinoti, ką gi jis vadina mokslu. Todėl mes neliesime nė kitų Rikerto veikalų, kurie su šiuo didžiuoju turi ryšio. Daugeliui Rikerto išvadžiojimų reikia pritarti, bet ne visiems. Jis aptinka tiesą, kai sako, jog generalizuojantis žinojimas šalina mus nuo to, kas yra duota mūsų kasdieniniam patyrimui, ir todel reikia kitoniško mokslo, kuris teiktų mums tikrybės žinojimą. Bet ar šis naujas logiškai priešingas gamtiškąjam mokslui tikrai tėra individualizuojantis taip, kaip Rikertas mėgina parodyti?

Mūsų išmanymu tiksliai nurodytasai pavienių daiktų pažinimas nevisai tiksliai pamatuotas. Jeigu kultūra turi nurodyti, ar koks istoriškas faktas, tai visa patampa tada istoriška, nes nerasime tokio fakto, kursai neturėtų su ja teigiamo ar neigiamo ryšio. Juk tada kiekvieną biologijos ar fiziologijos faktą turėtum įskaityti tarp istoriškųjų. Tiesa, fakto įvertinimas mažina jų skaičių, bet pats įvertinimas randasi visuose moksluose, o ne vien istoriškuosiuose, kaip toliau pamatysime. Dabar mums gana bus pastebėjus, kad nė iš Rikerto mes nesusilaukėme atsakymo, kas yra mokslas. Tiesą pasakius iš jo nė reikalauti to negalime. Juk jo tikslas buvo parodyti ir pamatuoti prinsipialų skirtumą tarp gamtos mokslų iš vienos pusės ir istoriškųjų — iš kitos. Todel negalima reikalauti, kad Rikertas išsitaręs būtų dar apie vieną sritį ar ji ineina mokslan, apie etiką. Jeigu sakome „išsitaręs būtų“, tai turime galvoje

jo nuomonės moksliškąjį pamatavimą. Šiaip jau jo nuomonė pareikšta ir kalbamajame jo rašte: etika, anot jo, irgi ineina mokslo sritin, nors čia reikalingas atsargumas. Čia geistina buvo išgirsti iš autoriaus daugiau aiškinimų, nes vertybės, apie kurias jam teko tiek daug kalbėti ineina etikon, taigi reikalo buvo tiksliau išskirti vertybių rūšys [1]). Mes duodame išnaše Rikerto nuomonę jo paties žodžiais. Iš jų matyti, kiek stigo pačiam autoriui aiškumo šiuo klausimu.

Vindelbando su Rikertu sukeltosios mintys rado gana plataus pritarimo. Rusijoje Petrapilio akademikas A. S. Lappo Danilevskij iš esmės priėmė idiografiškąją istorijoje kryptį. Per eilią metų jis skaitė universitete kursą apie istoriškojo žinojimo

[1]) Statt Wert wird oft „Norm" gesagt, ja die Wertphilosophie ist geradezu als Lehre von den Normen oder dem Normalbewusstsein definiert worden und im Anschluss daran hat man die einzelnen Teile der Philosophie als normative Disziplinen bezeichnet. Besonders für die Ethik, doch auch für die Logik ist dieser Ausdruck üblich geworden, und die theoretische Philosophie wurde dann eine Ethik des Denkens genant. Gegen solche Wendungen kann man Einspruch erheben und gerade die Vertreter der Wertwissenschaft werden sich vor ihnen hüten müssen. Sie erwecken nämlich nicht allein den Verdacht eines einseitigen Moralismus, als ob jeder Wert ein ethischer Wert sei, sondern es kann auch in der Tat nicht Aufgabe einer Wissenschaft sein, in der Weise Normen aufzustellen, dass sie sich damit an unseren Willen wendet oder uns sagt, was wir zu tun haben. Auch fällt der Begriff der Norm nicht mit dem des Wertes zusammen, und deshalb sollte man ihn wie die davon abgeleiteten Begriffe mit Vorsicht benutzen. Sagt man gar: die Einzelwissenschaften stellen fest, was ist die Philosophie dagegen was sein soll, so bringt man damit die Wissenschaft in ein ganz falsches Licht. Op. l. p. 533—4.

teoriją. Šis kursas iš pradžios pasirodė ektografuotas, o paskui spauzdintas. Jo išėjo dvi dali, o trečioji buvo ruošiama spaudai. Rodos ši trečioji dalis niekados nebuvo išleista. Pačios svarbiosios dvi dalys. Bet autorius nestatė sau klausimo bendrai apie mokslą ir todel ieškojamojo mums atsakymo duoti negali.

Daugiau turėtum teisės laukti tokio atsakymo iš kitų rašytojų, kurie mėgino tarti savo žodį apie visą žmonijos žinojimą. Italijoje - žymus filosofas, literatūros istorikas ir kritikas Benediktas Kročė (neo-hegelianas) išleidė savo keturių tomų dvasios filosofiją [1]).

Neapolio profesorius mokslus veda iš žmogaus gabumų. Tiek jam tegali būti žinojimo šakų, kiek yra pažinimo būdų [2]).

Jeigu taip, tai, norint pažinti mokslą, užtenka ištirti žmogaus dvasią. „Žmogaus žinojimas turi dvi lyti: jis yra intuityvis arba logiškas; žinojimas iš vaidentuvės arba žinojimas iš proto; žinojimas individualių daiktų arba bendrų; pavienių daiktų arba jų ryšio: jis yra pagaliau gamintojas vaizdų arba nuovovų". Šiais žodžiais pradeda Kročė savo Estetiką [3]).

Vaidentuvė ir protas (intuisija ir intelektas) turi po du laipsniu savo apsireiškimuose. Tuo būdu susidaro iš viso keturios pažinimo sritys ir iš ten

---

[1]) Benedetto Croce Filosofia dello Spirito I Estetica, II Logica, III Filosofia della Pratica, IV Teoria et Storia della Storiografia Bari 1909—1920.

[2]) Le forme del sapere (P. e., la Storia o le Scienze naturali) non possono essere, senon identiche alle forme del conoscere Logica. 2 ed. 1909 p. 174.

[3]) Estetica 3 ed. 1908 p. 3.

keturi genialumo tipai: genijai meno, mokslo, doros ir ekonomikos[1]).

Mokslas susidaro iš to proto veikimo, kuris gimdo nuovokas ir sprendimus. Tiek kiek mes norime pažinti individualius daiktus, turime istoriškuosius mokslus, jeigu gi įdomaujam apie bendras nuovokas, gauname gamtos mokslus. Šias mintis išvysto Kročė su savotiška terminologija, kuri apsunkina jo mintį. Mes atpasakodami todel nesilaikome visur jo pavadinimų.

Išvezdamas visus mokslus iš žmogaus proto Kročė turi tokią jų sistemą ar klasifikaciją suvesti į proto ypatybes arba kategorijas. Pastarasis g. uždavinys yra grynai filosofo darbas. Duodamosios todel pastaruoju metu mokslų klasifikasijos iššaukia pas Kročę tik nusišypsojimą[2]).

Kaip matome, italų filosofas priima Vindelbandto įvestąjį moksluosna skirtumą tarp nomotetiškojo žinojimo ir idiografiškojo. Tą, ką jis sako apie visas žmogaus dvasios veikimo sritis, nekeicia jo pažiūrų

---

[1]) Estetica p. 71 ir Logica 10. 78.

[2]) Le dilucidazioni date circa le varie forme de sapere sono, insieme, dilucidazioni circa le categorie dello spirito teoretico e teoretico-pratico: l'intuizione, il concetto, la storicità, il tipo, il numero; e,ancora, la qualità et la quantità, lo spazio, il tempo, il movimento e via dicendo. Esse fanno parte di quella dottrina delle categorie, nella quale si assolve il compito della filosofia in senso stretto. Domandere che cosa sieno le matematiche o la storia, importa ricercare le categorie corrispondenti; domandare quale sia la relazione tra storia et matematiche, e in genere, come stiano tra loro le varie forme del sapere importa svolgere geneticamente tutte queste forme. Logica p. 263.

į patį mokslą. Tas pats reikia pasakyti ir apie šveicarų mokslininką Andrijana Navilį, kurio „Mokslų klasifikasija“ trečią kart išėjo 1920 m. [1]).

Šiam filosofui „mokslas ysa santykis tarp žmogaus proto ir daiktų, santykis sudaromas proto“ [2]). Davęs tokį nieko nesakantį mokslo apibrėžimą, Navilis randa, kad mes galime duoti sau tris rūšis klausimų: 1) kas yra galima arba negalima, 2) kas tikra arba netikra ir 3) kas gera arba pikta. Atsakydami šiuosna klausimuosna, gausime tris žinojimo dideles šakas: 1) dėsnių mokslas (teorematika) 2) įvykių mokslas (istorija) ir 3) taisyklių mokslas (kanonika) [3]).

Visos pamatinės Navilio mintys atatinka Rikerto mintims. Išskyrus keletą neaiškumų ar net prieštaravimų pačiam sau, jis pritaria tam, kas Rikerto išdėstyta del gamtos mokslų, istorijos normų. Apie normas arba taisykles, kaip elgtis, Rikerto buvo mažai pasakyta. Čia Navilis daugiausia duoda to, ko nėra pas Rikertą. Šiaip jau jo knygoje randame nemaža naujų ir įdomių pastabų, bet vis delto turime pasakyti, kad iš esmės jis tepasakė mažai naujo.

---

[1]) Adrien Naville Classification des Sciences Les idées maitresses des Sciences et leurs rapports Paris Alcan.

[2]) Op cit p. 7.

[3]) Ib. p. 9.

## IV.

Tokios yra apsireiškusios srovės iki šiai dienai klausimu, kas yra mokslas ir kokių tegali būti mokslų. Kaip matėme, žymiųjų galvotojų kalbėta apie pavienius mokslus, apie jų tarpusavius santykius, apie jų uždavinius, bet tiksliai neatsakyta klausiman, kas gi yra pats mokslas. Visi duotieji atsakymai labai primena Platono dialogą Teaitėtą, kur Sokratas duoda jaunam ir gabiam matematiko Teodoro mokiniui klausimą, kas yra mokslas jo išmanymu [1]). Šian klausiman jaunikaitis atsako nei kiek nesvyruodamas, kad mokslas yra visa tai, ko galima išmokti — geometrija, batų siūvimas ir visi kiti amatai kiekvienas pavieniui, ir visi kartu [2]). Sokrato nepatenkina šis atsakymas, kur pavadinta vardais keletas žinojimo ir mokėjimo dalykų. Jam norėtųsi susekti ne tai, kokių esti mokslų pavieniui, bet kas yra mokslas pats per save [3]).

---

[1]) τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιττήμη; Theaetetus 146 c Platonis Opera recog. J. Burnet T. I Oxonii 1905.

[2]) Δοκεῖ τοίνυν μοι καὶ ἁ παρὰ Θεοδώρου ἄν τις μάθοι ἐπιστῆμαι εἶναι γεωμετρία καὶ αὖ σκυτοτομική τε και αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, πᾶσαί τε καὶ ἑκάστη, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι.

[3]) Τὸ δὲ γ' ἐρωτηθέν, ὦ Θεαίτητε, οὐ τοῦτο ἦν, τίνων ἡ ἐπιστήμη, οὐδέ ὁπόσαι τινές· οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αυτὰς βουλόμενόι ἠρόμεθα, ἀλλὰ γνῶναι ἐπιστήμη αὐτὸ τι ποτ'εστιν. Ib. 146 e.

Pastačius taip klausimą Sokratui kartu su Teaitėtu, tenka įsileisti į gnoseologijos problemas, kurių reikšmė šiandien neikiek nesumažėjusi. Platonas pavadino šį savo dialogą „vystykliniu“ (μαιευτικός), tariant tokiu, kuris padeda minčiai gimti ir gimusiąją vysto, mėgindamas ją visapusiškai, ar ji sveika gimė. Taigi jis nenorėjo reikšti stačiai savo minties, ar tuo metu gal ir neturėjo tikslaus atsakymo šiam klausimui. Vis delto šiame dialoge galima rasti tų daiktų, kurie leidžia surasti tikslesnį atsakymą mūsų klausiman.

Ieškodami šio atsakymo, mes turime tiksliai apibrėžti, kur glūdi sunkenybė? Visa ji sueina vienon vieton: kaip išskirti iš mūsų viso žinojimo tą, kurį vadiname mokslišku. Aišku juk savaime, kad žinojimas platesnis, nei mokslas. Sakysime, kasdien iš laikraščių mes sužinome, kas kur destisi, koki vakarais tame mieste, kur išeina laikraštis, būna spektakliai, kaip eina sporto gyvenimas; iš skelbimų, kurie įdėti laikraščiuosna, sužinome, kas ką siūlo parduoti, kas ką nori pirkti. Jeigu paimsime kokį anglų ar švedų laikraštį su 20 puslapių vienam numeriui, rasime ten eibes visokių žinių-žinelių. Tik visos rastos tenai žinios nesivadina moksliškomis. Atbulai, paėmę kurį kitą laikraštį terasime jame tik moksliškų žinių. Tokius laikraščius leidžia įvairios mokslo įstaigos — akademijos, universitetai, mokslų draugijos ir kt. Kas ims rankosna, sakysime, „Scientia“, leidžiamą keleriomis vakarų kalbomis, teieškos tenai tik moksliškų žinių. Skyrium, vadinasi, paėmę mes mokėsime pasakyti, ar kuri žinia moksliška, ar ne, kaip ir Platono Teaitėtas, bet kai pradėsime ieškoti žymių, kuo galima atskirti

mokslą nuo kitoniško žinojimo, tada pajusime klausimo painumą. Pirmų pirmiausia susiduriame su viena sunkenybė, kuri bendra visam žmogaus žinojimui, tiek moksliškajam, tiek nemoksliškajam, ar mes galime ką pažinti ir jeigu galime, tai ką, kiek ir kaip. Juk kiekvienam iš mūsų tenka sapnuoti, o kartais net sapne sapnuoti. Tada kai mes sapne sapnuojam, juntame kartais, kad tai sapnas ir net sapnuojame, kad pabudome iš to sapno. Taigi visas mūsų gyvenimas gali būti toksai sapne sapnas. Sapne sapnus mes atskiriame nuo tikrybės, nes juntame, jog nubundame. Bet ir šis nubudimas, ar jis nėra tik sapnas? Didžiausis ispanų dramaturgas Kalderonas giliausią parašė dramą vardu „Gyvenimas — tai sapnas“ (La Vida es Sueño). Antrosios dienos (akto) gale dramos vyriausias veikėjas Zigmas, matęs stebūklingų savo gyvenime atmainų (iš kalinio tampa karalaitis paskui vėl atsiduria kalėjime), nebežino galų gale, ar jis sapnuoja, ar iš tikrųjų jam taip atsitiko, ir daro tokią išvadą: „Kas gyvenims? — Beprotystė, kas gyvenimas — iliuzija, šešėlis, prasimanymas; ir didžiausias gėris tėra mažas, nes visas gyvenimas tėra sapnas, bet ir sapnai esti irgi sapnas[1]).

Net ir atmetus šią abejonę, kurios sugriaut jokiu būdu negalima, liekti kitų. Tegu mes nesap nuojame, bet ar tikrai mes matome ir pažįstame tą, ką mes tikime matą ir pažįstą? Juk kiek kartų mums tenka pastebėti, kad mes apsirinkame. Jeigu

[1]) ¿ Qué es la vida? Un frenesí: ¿ Qué es la vida? una illusión, una sombra, una ficción. Y el mayor bien es pequeño, Que toda la vida es sueños, Y los sueñors sueño son. La vida es sueño III, 1196 sk.

gi tą mes patys pastebime, tai galime skaityti ir dabartinį mūsų žinojimą klaidingu. Visas skirtumas, kad klaidos mes dar nepastebėjome. Praėjus gi kuriam laikui mes pastebėsime dabarnykščią mūsų klaidą. Panašių patyrimų bet kas gali rasti nemaža savo praeity. Taigi abejonė del žinojimo tikrumo visai pateisinama.

Visiems šiems klausimams vieta gnoseologijoje. Mes šiais klausimais neužsiimame, nes jie, kaip sakėme, bendri visam žmogaus žinojimui, vis tiek koksai jis bebūtų. Mes išeiname iš to gnoseologijos dėsnio, kad yra daiktų pasaulis, duotas mums objektyviai, o ne tik mūsų sąmonės turinys, kad yra kitų žmonių, turinčių sielą, kaip ir mes, kad žmonių protas esmėje vienodas ir gali pažinti daiktus ir tt. Visa tai pripažindami pamatuotu gnoseologijoje, mes pripažįstame žmonių žinojimo tikrumą ir tik norime išskirti vieną šio žinojimo dalį, kuriai mes suteikiame „mokslo" vardą.

Bandymų išskirti mokslišką jį žinojimą, kaip aukščiau matėme, buvo įvairių. Išdėstydami juos mes nurodinėjome pripuolamai į kai kurių tikrinimų klaidingumą. Dabar mes turime tiksliau nurodyti, kodel mūsų negali patenkinti išdėstytosios pirmiau pažiūros. Iš pradžios gali rodytis, kad Konto, Spenserio ir kitų nuomonė, kad moksliškosios žinios tuo tesiskiria iš kitų, jog jos įesti subendrintos ar susistematizuotos. Besivadovaudami šiąja žyme mes tikrai galėtume lengvai atskirti mokslišką ji žinojimą nuo nemoksliškojo. Visa tik nelaimė, kad nekiekvienas subendrintas žinojimas skaitosi mokslišku. Kad taip tikrai yra, nesunku pastebėti. Paimkimė pavyzdį iš literatūros istorijos. Aristofanas, norėda-

mas išjuokti sofistų mokslą, rodo „Debesyse“ Sokratò moksliškumą tokiu būdu. Ateina pas Sokratą senas sodietis Strepsiadas, kuriam reikia pramokti, kaip galima išsisukti nuo skolų mokėjimo. Atidaręs jam duris Sokrato tarnas pasakoja apie moksliškus savo pono suradimus. Nesenai, girdi, Sokratas išmatavęs, kiek blusa pašoksta jos pačios pėdų. Žinoma, galima rasti nuolatinį ryšį tarp blusos šuolio ir jos pėdo didumo. Tai gali būti matematiškai subendrintas žinojimas, bet vis delto jo niekas nevadins mokslišku.

Šis pavyzdys atvedė mus fizikon, kuri visų pripažįstama mokslišku dalyku. Taigi apsidairykime joje toliau. Visiems žinoma, kad muzikališkieji garsai esti nuolatiniame ryšy kitas su kitu. Jų atstumas reiškiamas fizikoje skaičiais arba jų logaritmais. Geriausias akordos susideda iš pamatinio garso, jo didžiosios tersijos ir kvintos. Reikšdami skaičiais kiekvieną garso drebėjimą gausime santykį: 4, 5, 6. Visa tai labai tiksliai surasta, Bet priminkime keletą pastabų. Visi šie dėsniai išvesti prisiderinant prie žmogaus ausies. Ar bus jie tikri, jeigu mes derinsime į gyvulių ausį? Aišku, kad ne. Juk pastebėta, kad kaikuriems gyvuliams mūsų muzika nemaloni. o kitiems maloni. Taigi jeigu mes fizikoje reikštume armonijos santykius pritaikę ją prie asilo ar šuns ausies, gautum visai kitas išvadas, irgi labai apibendrintas. Bet ar mes vadintume tokį žinojimą mokslišku?

Reikšmė šio argumento nei kiek nemenkėja del tos priežasties, kad lig šiol niekas nerašė fizikoje akustikos skyriaus, išeidamas iš asilo ausies, arba optikos, prisiderinant prie katės akies. Tokių fizikų

nė ateity nesusilauksime, bet tas faktas kaip tik rodo, kad iš jokio mokslo gyvo žmogaus neišmesi, tariant, kad ne tas nulemia moksle, ar surastas subendrintas žinojimas, bet ar jį priima žmogus.

Ligšiol mes ėmėme pramanytus pavyzdžius, o dabar imkime fizikos tikrą dėsnį. Visiems žinomas ryšys tarpu gazo tūrio ir spaudimo. Jis taip suglaustas: prie tos pačios temperatūros gazo tūris atvirkščiai proporsionalus jo spaudimui. Šis dėsnis vienu metu rastas Prancūzijoje Marioto ir pas Anglus Boilo. Algebriškai jis reiškiasi $v:v'=p:p'$ arba $pv = p'v'$. Vėliau eilia fizikų tikrino šį dėsnį ir surado, kad dėsnys nėra tikras, o tik apytikris. Mums nerūpi visi įvairumai, kurie pasirodė betikrinant šį dėsnį, taigi mes juos praleisime. Kas svarbu, kad ir patys fizikai nevartoja paprastai tikresnės formulos arba formulų o tenkinasi tuo formulavimu, kuris aukščiau primintas. Kodel? Gi todel, kad skirtumas skaitosi nesvarbus. Kam nesvarbus? Žmogui, kurs sau deda, tikslą, pažindamas šią gazų ypatybę.

Tuo būdu mes randame net matematikos gamtos moksle įvertinimus, kur jiems, tarytum, vietos visai nėra. Įvertinimas — subjektyvus dalykas, o mokslas lyg turėtų būti objektyvus. Bet taip tik rodosi. Visa aukštoji matematika pilna tokio subjektivizmo. Kiek, sakysime, yra netikslumų pas astronomus! Kokius didžiausius skaičius jie atmeta, nes jie nesvarbūs!

Svarbu - nesvarbu — štai kas nulemia matematikoje, astronomijoje, fizikoje. Priminkime kad ir nesenai pagarsėjusią Einšteino reliativizmo teoriją. Koks skirtumas pasekmėse, pripažįstant jo teorijas

tikromis? Jam, sakysime, du įvykiu įvairiose erdvės vietose vienu metu įvykę gali rodytis ne tuo pačiu metu įvykę. Priimant šį dėsnį, koks susidarys, sakysime, laikrodžių skirtumas pas mus ant žemės ir ant saulės? Prie senosios pažiūros, kai muša dvylika pas mus lygiai tuo pačiu metu muša kokią nors valandą visame pasauly. Jeigu Einšteinas sako, kad čia apsirikimas, nes besirodąs mums tuo pačiu metu įvykęs dalykas, iš tikrųjų vėleliau įvykęs, ar anksčiau, tai koks gi skirtumas susidarys tarp nurodytųjų laikrodžių. Per kiaurus metus nesusidarys tarp saulės ir žemės kronometrų nė vienos pilnos sekundos skirtumo! Toks menkas skirtumas lieka be jokios svarbos ir praktiškai išeina tas pats, ar mes pripažinsime Einšteino teoriją, ar ne. Lygiai menki skirtumai susidaro su judėjimu ir su mase [1]).

Yra daugybė tokių pasauly skirtumų, kuriems pastebėti ir įvertinti mes neturime jokių instrumentų. Jie skaitosi nesvarbūs ir niekas jais neįdomauja. Bet tegu toks nesvarbus atmestas mažmožis pasirodys kuriuo žvilgsniu svarbus, užkart mokslas pradės juo domėtis. Mokslų istorija žino eilią tokių atsitikimų. Būdavo net taip, kad, jeigu mažmožis gulėjo tarpu dviejų mokslo šakų, kiekviena jo kratėsi, kol jis buvo nesvarbus, atiduodama jį kaimynei, bet kai pasirodė buvęs mažmožis svarbiu daiktu, tuoj pradėjo jį kiekviena savintis.

Iš to, kas ligšiol pasakyta, matome, kad nekiekvienas generalizuojantis žinojimas tėra moksliškas

---

[1]) Th. Moreux Pour comprendre Einstein. Paris, 1922 p. 85 ir k.

ir priešingumas tarp gamtos ir kultūros mokslų, išeinant iš to, kad vieni objektyvūs, kiti įvertinanti, tariant, subjektyvūs, visai išnyksta. Visas žmogaus žinojimas tegali būti tik subjektyvus, ar tai bus matematika, ar kas kita. Dar daugiau, matematikoje yra daiktų, kurie patiems matematikams rodosi sofizmais. Vienas Anglų dabarties filosofų, Bertranas Ruselis, iš matematikos nuėjęs filosofijon, taip apie save pasakoja: „Aš priėjau prie filosofijos per matematiką, arba tikriau sakant, per norą surasti pamatą tikėti matematikos tikrumu. Iš jaunų dienų aš turėjau karštą norą tikėti, kad gali būti toksai daiktas, kaip žinojimas, kad ir surištas su didėliu sunkumu pripažinti daug tokio, kas skaitosi žinojimu. Man rodėsi, kad tikriausia galima surasti neabejojamą tiesą grynojoj matematikoje, bet kai kurios Euklido aksiomos regimai buvo abejojamos, o begalinių apskaitymas (infinitesimal calcul), kaip mane jo mokino, buvo sofizmų krūva, kurių aš negalėjau savęs priversti pripažinti kuo kitu“ [1]).

Minėtasai aukščiau kun. Morė (Moreux) primena, kalbėdamas apie Einšteino mokinio Veilio darbus, kitą karakteringą Ruselio išsitarimą: „Kai nežinia nei apie ką kalbama, nei ar tikra tas, kas sakoma, tada vartojama matematika [2]).

Visi mūsų paskutiniai pastebėjimai verčia mus pripažinti, kad nėra tokio žinojimo, kur nebūtų žmogaus asmens įsimaišyta. Todel mes pilnai gali-

---

[1]) Bertrand Russel Logical Atomism knygoje Contemporary British Philosophy Personal Statements edited by I. H. Muirhead London 1924 ps. 359.

[2]) Quand on ne sait ni de quoi on parle, ni si ce que l'on dit est vrai, on fait des mathématiques.

me pritaikinti prie bet kokio žinojimo žodžius, kuriuos Oksfordo profesorius taria apie filosofiją. Jis sako: „Užpakaly už kiekvieno filosofo guli žmogaus prigimtis ir kiekviename filosofe glūdi žmogus. Priežastis, kodel filosofija dažniausia būna nesuprantama, yra toji, kad mes — ne be pamato — gėdinamės pačių savęs. Mes gėdinamės žmogaus prigimties ir todel reikalaujam tam, kas yra mumyse geriausio, mūsų mintims, kad jos skrajotų toli nuo jos ir mes ieškome absoliutaus pripažinimo mūsų protui, kaipo tokiam. Mes gėdimės patys savęs ir todel slapstome (camouflage) mūsų motyvus ir mūsų siekimus. Mūsų nelaimei šis slapstymasis dažnai mums tiek nusiseka, kad mes apgauname net pačius save“ [1]).

Bet jeigu kiekviename žinojime glūdi ir pats žmogus, kurį mes pažįstame, kaipo nelygų sau, turintį palinkimų, vedamą dažniausia jausmų, tada visas žinojimas — taigi kartu ir mokslas—pavirsta reliatyviu daiktu. Vadinasi, mes grįžtame prie Abderos filosofo Protagoro dėsnio, kad „žmogus — visiems daiktams mąstas, — esamiems, kaip jie esti, nesamiems, kaip jie nesti [2]). Žinojimo reliativizmas daugelį nugązdino. Visi, kas savo prigimtimi linkę į absoliutą, negali savęs tenkinti reliatyviu žinojimu. Pirmų pirmiausiai doros jausmas sukįla prieš reliativizmą. Taigi ir senovėje greitai radosi jam pasipriešinimo. Minėtajame Platono dialoge Sokratas spi-

[1]) F. C. S. Schiller Why Humanism? Knygoj Contemporary British Philosophy p. 387.

[2]) πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. H. Diels Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Aufl. Berlin 1912. B. II, psl. 228.

**riasi karštai prieš Protagoro nuomonę, kurią mėgino ginti Teaitėtas, daugiausia doros motyvais. Jeigu viskas reliatyvu, tai viešajame gyvenime nyksta skirtumas tarp gražaus ir nepadoro, tarp teisingo ir neteisingo, tarpu švento ir prakeikto. Nutarus apie toklus daiktus kuriam miestui, reikia pripažinti jo nustatytus gerus, gražius, teisingus ir šventus daiktus tikrai gerais, gražiais, teisingais ir šventais. Tas pats bus jeigu miestas nutars, kas jam naudinga. Niekas negalės įrodinėti, kad tai nenaudinga[1]).**

**Tokio reliatyvizmo doros klausimais negali, neturi būti: Gėrio ideja išveda Platoną iš Protagoro mokslo. Gėriui ir dorybėms aiškinti pavesti jo didieji dialogai: Protagoras, Gorgias ir mežėlesnis Menonas. Pakeliui pastebėsime, kad ir Kantui lygiai tie patys motyvai suteikė tikrumą. Šiuo žvilgsniu tarp šių dviejų dvasios galiūnų daug ir didelio yra panašumo, kuris neblogai išaiškintas Vichmano knygoje apie Platoną ir Kantą[2]). Nesileisdami šiuosna dalykuosna, vis delto turime pripažinti, kad Sokratas su Platonu negalėjo įveikti giliai teisingos Protagoro minties, jog visam kam mąstas — žmo-**

---

[1]) Οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ μή, οἷα ἂν ἑκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὑτῇ ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἑκάστῃ, καὶ ἐν τουτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι· ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῇ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθ᾽, εἴπερ που, αὖ ὁμολογήσει σύμβουλόν τε συμβούλου διαφέρειν καὶ πόλεως δόξαν ἑτέραν ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν, καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι, ἃ ἂν θῆσαι πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὑτῇ παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν. Theaetetus, 172-a.

[2]) Dr. O. Wichmann Platon u. Kant Eine vergleichende Studie, Berlin, 1920.

gus. Šių dienų filosofijoje Protagoro mintys atgime pas pragmatistus bei gyvenimo filosofus.

Pažinimas — ar moksliškas, ar kitas — turi būti tiesos pažinimu. O kas gi yra tiesa? Tas, kas žmonėms rodosi tikra esant. Taip galima trumpai suglausti pragmatistų atsakymas. Tik tiesa nesiduoda žmogui pasyviai. Ji turi prasimušti sau kelią mūsų sąmonėn, prisiderinant prie esamų pas mus minčių. Priimdami naują tiesą, mes papildome ar net keičiame tą žinojimą, kurį mes turėjome. Jeigu naujoji tiesa būtų visai nepanaši į tas, kurias mes turime ir joms priešinga, tai mes ją atmestume, rimtai gal nė nesvarstę. Ir ne tik turi prisiderinti naujoji tiesa prie esamųjų, bet ji turi turėti dar svarbą. Reikia savęs klausti, koks skirtumas bus mano gyvenime, jeigu aš pripažinsiu, kurią mintį tikra ar klaidinga. Jeigu nebus jokio skirtumo, tai ši tiesa man be jokios prasmės[1]). Tiesos naudingumas — štai kur jos tikrumo žymė. Galima sakyti, kad mintis teisinga, nes naudinga arba atbulai; kad ji naudinga, nes teisinga. Ir vienas ir kitas išsitarimas reiškia lygiai ta pat[2]). Iš to, kas pasakyta apie tiesą, išeina, kad ji bus tiek tiesa, kiek galės pasireikšti veikianti. Toks jos pasireiškimas pavadintas

---

[1]) Grant an idea or belief to be true, what concrete difference will its being true make in any one's actual life? How will the truth be realized? What experience will be different from those which would obtain if the belief were false? W. James Pragmatism A new name for some old ways of thinking New impession New-York 1914 p. 200.

[2]) You can say it is useful because it is true or that it is true because it is useful. Both these phrases mean exactly the same thing. Ib. p. 204.

patikrinimu. Toji mintis, kuri išlaiko tokį patikrinimą, tikra, kuri jo neišlaiko — klaidinga.

Ar dar reikia sakyti, kad tiesa tada surišta kietų-kiečiausiai su valia. Mes turime dėti pastangų įsileisdami ar atmesdami kurią naują tiesą. Tai buvo pastebėta senovės stoikų. Naujaisiais gi laikais gerokai primiršta. Mūsų gadynės psikologai valią griežtai išskiria iš proto srities. Del šio ryšio tiesos ieškojimas patampa bendras proto ir valios darbas. Norint ją rasti reikia ne tik ištobūlinti protą, be išauklėti ir valią. Blogas ar net silpnas žmogaus būdas gali pasipriešinti tiesos pripažinimui. Valios apsireiškimai ineina doros sritin. Todel turime pripažinti, kad tiesos ieškojimas, taigi ir mokslas, negali būti atskirtas nuo doros.

Kas nuo Protagoro laikų turėjo rodytis keista tokiame tiesos supratime, tai ne tiek gal jos reliatyvizmas, kiek kraštutinis subjektivizmas. Baimė šio subjektivizmo nenustoja rodytis nė iki šiai dienai. Nepersenai išėjo vieno prancūzo jauno mokyto knyga, pavesta pragmatizmui, kurioje istoriškai išdėstytas ir kritiškai įvertinamas šis filosofiškosios minties judėjimas. Mums įdomiausia skaityti tas skyrius, kuris nagrinėja pragmatistų tiesos apibrėžimą[1]). Autoriaus kritiškose pastabose greta su teisingomis mintimis sutinkame neretai grynų nesusipratimų. Mums gana bus pabrėžus pamatinis dalykas. Jam, kaip ir daugybei kitų, rodosi lengva sugriauti duotąją tiesos nuovoką. Girdi, tiesa esti aukščiau, nei ji tampa patikrinta, o kita vertus

---

[1]) E. Leroux Le Pragmatisme Américain et Anglais Etude historique et critique Paris Alcan 1923.

kartais negalima patikrinti visai teisingo minties.[1])

Daryti tokių priekaištų, vadinasi, visai nesuprasti, kas apie ką kalba. Žinoma, būtų pastaba visai teisinga, jeigu tiesa būtų suprasta griežtai individualiai: kiek žmonių, tiek tiesų. Bet juk vienas žmogus — tai metafiziškas prasimanymas. Kaip pasaulis stovi pasauliu, niekas dar nematė vieno žmogaus. Amžių amžiais žmonės gyvena draugėje ir kiekvienas iš mūsų nešioja begales žymių šio draugės gyvenimo ir ne tik žymių, bet ir ryšių, kurių mes negalime jokiu būdu nutraukti. Net pati žmogaus sąmonė, tariant, visas jo psikiškasai gyvenimas nebūtų galimas, jeigu žmogus būtų vienui vienas. Jeigu net pripažintume, kad kadaisia žiliausioje senovėje žmonės neturėjo jokios kalbos — o tai būtų ipotezis lygiai nieku nepamatuota — vis delto turėtum sutikti, kad žmonės ir tada gyveno jau draugėmis. Juk be kalbos jie gali reikšti savo jausmus dar kitais būdais: mimika, žestais. Bet reikšdami vistiek kuriuo būdu savo psikiškąjį gyvenimą, jie nori padaryti jį suprantamu kitiems, vadinasi, jau jie nebevieni gyvena, o draugeje, kad ir nedidelėje.

Taigi ir tiesa ne asmens dalykas, bet visuomenės. Iš seniausios praeities mes paveldėjome visus mūsų instrumentus tiesai rasti bei reikšti. Nekalbu jau apie kalbą, be kurios mes labai nedaug galėtume reikšti mūsų psikiškojo gyvenimo, logika pati tėra tėvų palikimas. Vienoje vietoje ne menkesnis filosofas, kaip Bergsonas išsitaria, jog mūsų logika visai pripuolamai susidėjusi tokia, kokią mes ją turime: jeigi ji būtų prisiderinusi ne prie kietų dai-

[1]) Op. cit. p. 303.

ktų, o prie psikiškų, jos išvaizda būtų patapusi visai kitoniška.[1]) Gali būt, kad jo išsitarta per drąsiai, bet negalima irgi abejoti, kad daug fakto tiesų, kurios nuolat besikartoja, mūsų sąmonėje pavirsta logiškomis. Kaipo pavyzdį galima priminti pamatinį Kanto filosofijoje akmenį: skirtumas tarp sintetinių bei analitinių mūsų sprendimų. Sakysime, jam bus analitiškas pasakymas: visi daiktai turi ilgio, nes, girdi, jau paminėjus daiktą suprantama savaime, kad jis pailgas. Bet pasakymas: oras miklus (elastiškas) bus sintetiškas, nes iš paties oro dar neišeina kad jis miklus, vadinasi, čia gauname naujų žinių. Iš tikrųjų toksai skirtumas visai subjektyvus: kas labai apsipratęs su daiktais, tam jie rodosi užkart su visomis ypatybėmis, o kas ne — tam jos reikia aiškinti. Vežėjui, kurs kasdien važinėja savo bėriu, vienas žodis arklys primins, kad jis bėras, vadinasi, bus analitiškas pasakymas, o tam, kas nė karto nematė arklio ir pasakymas: arklys turi keturias kojas bus sintetiškas.

Tokiu būdu pavienis žmogus tegali tiesą pažinti tik todel, kad jis gavo iš visuomenės instrumentus jai pažinti. Galima sakyti, kad jis ir suranda ją ne sau, ne visuomenei, o kartu ir sau ir visuomenei.

Kiekvienas mūsų pradeda savo gyvenimą šiame pasauly tuo, kad iš visuomenės ima visas reikalingas ir naudingas jo gyvenimui tiesas. Vadinasi, visos tiesos, kurios esti visuomenėje, anksčiau esti nei

[1]) Henri Bergson L'Evolution Créatrice. 22 éd. Paris Alcan. 1920 p. I.

individas, bet tas nereiškia, kad jos nepatikrintos. Kaip pas atskirą žmogų, taip ir visuomenėje tiesa nebelieka pasyvi, ji gyvuoja, ji dirba ir kartais, atgyvenus savo laiką, išnyksta. Šiuo žvilgsniu, galima sakyti, kad nepatikrintų idejų nėra: jos tikrinamos kas valanda. Vaizdų amerikonišką prilyginimą duoda Džemsas: „tiesa ištikro gyvuoja daugiausia kredito būdu. Mūsų mintys ir įsitikinimai iki tol „vaikščioja", kol niekas joms nesipriešina, lygiai kaip banknotai vaikščioja iki kol jų niekas neatmeta. Bet visa tai nurodo, kad kur tai yra jų patikrinimas vienos su kita, be kurio tiesos dirbtuvė sugriūtų, kaip sugriūva finansinė sistėma, jei neturi kasoje padengimo. Jūs pripažįstate mano patikrinimą viename dalyke, aš jūsiškį kitame. Mes prekiaujame vienas kito tiesa"[1]).

Vaikščiodama visuomenėje tiesa negali būti subjektyvi tąja žodžio prasme, kad ji vieno žmogaus nuomonę reiškia. Ji vis delto liekti subjektyvi, bet kita žodžio prasme: ji reiškia tikra tą, ką pripažįsta tokiu žmonių padermė. Vadinasi, mūsų žinojimas ne egosentriškas, bet antroposentriškas. Tik tas dar neprašalina visų užmetimų, kuriuos daro absoliutaus žinojimo šalininkai. Juk liekti didelė dar painia-

---

[1]) Truth lives, in fact, for the most part on a credit system. Our thoughts and beliefs 'pass' so long as nothing challenges them, just as bank-notes pass so long as nobody refuses them. But this all points to direct face-to-face verifications somewhere, without which the fabric of truth collapses like a financial system with no cash-basis whatever. You accept my verification of one thing, I yours of an other. We trade on each other's truth. Pragmatism p. 207.

va ir mes prašaliname iš žinojimo anarkiją, neleisdami kiekvienam kištis su savo tiesa, bet nieko nesakėme, kas gi daryti, kai pati visuomenė nesutaria, kas tiesa, kas ne. Dažniausia taip ir esti: dalis laikosi vienos nuomonės, kita visai priešingos, kaip gi tada pažinti, kuri nuomenė tikra, kuri ne. Be to ir visuomenė nelygiai suprantama: ji gali būti visa žmonija, viena pasaulio dalis, vienas kraštas, vienas miestas, viena grupė. Galop dar vienas daiktas: visuomenėje visada esti darbo pasidalinimas. Tada ir tiesos ieškojimas pavedamas ne visiems, o nedideliam būreliui. Kaip tada bus, jeigu jos ieškotojai tarp savęs nesutars, arba vienas ras tiesą, o dauguma jos nepriims? Tada išeis, kad netiesa skaitosi tiesa.

Tuo būdu mes prieiname vis delto prie to, kad turėsime pripažinti ne vieną tiesą, o jų visą eilę, arba visai niekam nepripažinsime tiesos. Bet pirma nei nusiminti pažiūrėkime, kaip esti iš tikrųjų gyvenime. Koks bebūtų mokslas, jam turi daugiausia rūpėti tiesa. Kiek gi moksluose apčiuopiama tiesa? Paviršutinis žvilgsnys, mums rodo, kad nei vienoje mokslo šakoje nera vienodos tiesos. Paprastai skaitosi matematika — tikriausias mokslas, bet jau mes matėme, kad autoriui veikalo Principia Mathematica Ruseliui randasi joje sofizmų. Be to šalip Euklido geometrijos, kurios visi mes mokinomės, yra dar Lobačevskio geometrija visai kitoniška, kuri irgi išveda savo teoremas labai tiksliai. Fizikoje pastebėsime dar didesnį įvairumą. Kiekvienas fizikos vadovėlis pradeda nuo medžiagos, o garsus matematikas Puankarė sako; „Daugiausiai nu-

stebinantis suradimas, apie kurį fizikai pranešė pastarais metais, tas kad medžiagos nėra[1]).

Taip destisi fizikoje ne su vienu kuriuo apsireiškimu, bet su visais jos pamatiniais dėsniais. Juk „sakoma nuolat, kad pasibaigus XIX amžiui fizika pergyvenusi giliausią krizę. Bedugnė atsivėrusi tarp dvasios senojoj bei naujojoj fizikoj. Ji nesanti nei viena, nei toji pati: nuolat reikią ją iš naujo perdirbinėti. Einant išvadų keliu iki galui ir prisilaikant logikos tenka pripažinti, kad fizika nieko objektyvaus neturi. Ji susidedanti visa iš palaidos teorijos ar teorijų sistėmos. Kiekvienas fizikas galįs turėti savo sistėmą arba savo fiziką. Eksperimentai teturį maža ir tolimų su ja ryšių. Trumpai betariant, antroji XIX amžiaus pusė mačiusi mekaniškumo subankrutavimą pasirodžius jam bergždžiam esant, ir visos fizikos subankrutavimą, o kartu eksperimentalių mokslų subankrutavimą [2]).

---

[1]) L'une des découvertes les plus étonnantes que les physiciens aient annoncées dans ces dernières années, c'est que la matière n'existe pas. H. Poincaré La science et l' Hypothèse Paris Flammarion 1918 p. 284.

[2]) On a dit, on répète, que depuis la fin du XIX-e siècle, la physique aurait subi une crise profonde. Il existerait une rupture complète entre l' esprit de la physique nouvelle et l' esprit de la physique du XIX-e siècle. En conséquence, la physique n'aurait ni unité, ni continuité, elle serait constamment à refaire. Par une déduction logique inévitable, en suivant cette vue jusqu' au bout, la physique n' aurait rien d' objectif — Elle se résoudrait en une théorie ou en un système de théories arbitraires, et chaque physicien pourrait avoir son système ou sa physique. L' expérience n' aurait donc que de bien lointains rapports avec elle. En nn mot, la seconde moitié du XIX-e siècle aurait assisté à la faillite du mecanisme, par la démonstration de sa stérilité, puis à la

Paryžiaus profesorius filosofijai Rejus, kurio žodžius išrašėme, pats neina tuo keliu, kuris vedą į fizikos nepripažinimą arba jos teorijų nepastovumą. Mums visai nesvarbu, kur čia tiesa. Gana, kad nėra vienos nuomonės nė apie fizikos išvadų pastovumą. Bet atmetus nuomones apie revoliusijas fizikoje liekti joje evoliusija, kuri galų gale atneša ne menkesnį apkitimą, nei gauname revoliusijos keliu. Mūsų išmanymu visai teisingai išsitaria apie fizikos išsivystymą Lusianas Puankarė, sakydamas: „Fizikos mokslas savo eigoje pirmyn stumiasi evoliusijos keliu, o ne revoliusijos. Jo eiga nesustoja. Faktai, kurie duoda surasti teorijas, liekti ir nenustoja būti susirišę vienas su kitu, norint teorijos bus jau senai išnykusios. Iš medžiagos iš senojo būsto, šiandien sugriuvusio, nuolat statomos naujos būklės.

Mūsų pirmatakūnų darbai niekados nežūsta visiškai: vakarykščios idėjos priruošia rytykščias. Mokslas — lyg koksai gyvas organizmas, kursai pagimdo visą begalinę eilią naujų esybių, ateinančių užimti senųjų vietą; jos išsivysto, prisiderindamos prie aplinkybių ir prisitaikindamos prie pašalinių sąlygų[1])

faillite de la physique, enfin à la faillite de la science expérimentale. Abel Rey La Théorie de la Physique chez les physiciens contemporains 2 éd. Paris Alcan 1923 p. 281.

[1]) La science physique procède dans ses progrès par évoliution plutôt que par revolution, sa marche est continue, les faits que font découvrir les théories subsistent et continuent à s' enchaîner les uns aux autres, alors que ces théories ont depuis longtemps disparues; avec les matériaux des anciens édifices, aujourdhui écroulés, on reconstruit constamment de nouvelles demeures. Les travaux ed nos devanciers ne périssent jamais tout entiers; les idées d' hier préparent elles de demain, elles les renferment pour ainsi dire en

Mes ėmėme keletą pavyzdžių iš fizikos, nes šis mokslas skaitosi pats tikriausis ir pats stebūklingiausis. Taigi jeigu jame randame tokių skirtumų, kasgi besakyti apie kitus? Svyravimas juose turės būti juodidžiausis. Sakysime, viduramžis istoriją pradedinėdavo nuo pasaulio įkūrimo. Jis buvo apskaitęs labai tiksliai, kiek metų praėję nuo pasaulio įkūrimo iki Kristaus gimimui ir toliau iki savo laikų. Šiandien nerasime nė vieno istoriko, kurs pradėtų nuo pasaulio įkūrimo, nes niekas nežino, kada jis buvo įkurtas. Geologai čia labai duosnūs: koki pusė milijono metų daugiau, ar mažiau jiems nieko nereiškia. — Bet notik pasaulio atsiradimas sudaro tiek nuomonių skirtumų. Paimkime istorijoje kokį norint metą, vienos apie jį nuomonės moksle nerasime. Imkime, pavyzdžiui, tikybinę reformą, prasidėjusią nuo Liuterio. Kol bus katalikų bei liuteronų, tol apie šį įvykį bus griežtai priešingų nuomonių.

Tokį patį apsireiškimą mes matysime lygiai visuose moksluose. Kiekviename jų rasime faktus statomus prieš faktus, teorijas prieš teorijas ir smarkią tarp jų kovą. Mokslų istorija pasakys dar daugiau: ne ten mokslai aukštai stovi, kur būna pripažinta viena moksliška tiesa, o ten, kur jų yra daugybė priešingų viena kitai. Kitais žodžiais besakant tą pačią mintį: mokslas tik ten turi savo aiškiai nustatytas ir nejudomas tiesas, kur jo visai nėra.

---

puissance; la science est en quelque sorte, un organisme vivant qui donne naissance à une série indéfinie d' êtres nouveaux venant prendre la place des anciens, et qui évolue suivant la nature du milieu, s' adaptant aux conditions extérieures. L. Poincaré La Physique moderne. Paris Flammarion 1920 p. 9s.

Taigi faktiškoji visų mokslų padėtis nei kiek negriauna to, ką mes sakėme apie viso žinojimo subjektiškumą, o patvirtina jį. Iš nurodytojo mūsų žinojimo ypatingumo išeina dar viena pasekmė: tiesos nėra šalip žmonijos. Daiktai atitraukti nuo žmonių nėra tikri, nei netikri. Jų tikrumas ateina iš mūsų vidaus. Kaip sako labai teisingai Džemsas: „tiesa nesti idėjos pastovi ypatybė, glūdinti joje. Tiesa atatinka idėjai. Idėja tampa tikra, pasidaro tikra iš pasekmių.[1])

Kam žmogui reikalinga tiesa, tariant pažinimas? Daugiausia tam, kad jis galėtų veikti. Ši mintis yra pamatinė pas pragmatistus ir pas intuitivistus su prancūzų filosofu Bergsonu priešaky· „Nukreipti mūsų mintį į veikimą — sako jis — priversti ją, kad prirūoštų reikalaujamą aplinkybių darbą — štai kam mums duota smagenys".[2]) Aiškindamas šią mintį, jis primena, kad mes gražiai atsimename visą savo praeitį, kurios iš tikrųjų negalima užmiršti. Patikrinti faktai, kad pasikorėliai ar paskendėliai, kai pasiseka juos atgaivinti, sakosi matę vienu akimirksniu, kaipo panoramoje, visą savo praėjusį gyvenimą. Tas pats atsitinka kiekvienam žmogui, kai jis atsiduria mirties pavojuje.

Kodel taip atsitinka? Gi todel, kad mes nešiojamės visada savo praeitį, užtenka mums apsigręžti,

---

[1]) The truth of an idea is not a stagnant property inherant in it. Truth happens to an idea. It becames true, is made true by events. Op. l. p. 201.

[2]) Orienter notre pensée vers l'action, l'amener à préparer l'acte que les circonstances réclament, voilà ce pourquoi notre cerveau est fait. Henri Bergson L'Energie spirituelle 5 éd Paris. Alcan. 1920, p. 81.

kad ją pamatytum. Tik mes neturime to daryti, nes mes turime gyventi, veikti, o gyvenimas su veikimu žiūri visada pirmyn. Todel kiekvienu metu mes tik tiek atsimename savo praeitį, kiek mums reikia kad galėtum susiorientuoti veikimui, kuris reikalingas tuo metu. Kai mūsų mintis nusisuka nuo ateities ir pažiūri atgal, ji randa ten visą žmogaus praeitį. Toksai pamatymas panoramoje visos praeities būna iššauktas staigiai nustojus interesuotis gyvenimu, ir įsitikinus, kad tuoj reiks mirti (Bergsonas 81—82).

Tuo būdu mes prieiname prie tokios išvados: pirmų pirmiausia reikia gyventi, bet kad galima būtų gyventi, reikia veikti, o veikti galima pažįstant kaip ir su kuo gyvenimas surištas; pažinimas duoda mums tiesą, kuri gyvenime tikrai pasirodo esanti tiesa. Kaip nekartą priminėm, mes esame pilname subjektivizme bei reliativizme.

Retam toksai protavimas patiks. Nejaugi nėra objektyvios tiesos pasauly, nesant gi tiesai negali būti nė teisingumo—štai du dalyku, kur reliativizmas daugeliui pasirodys lyg koks šventvagiškumas. Išėjimą iš šio reliativizmo bei umanizmo mes matome tik tikyboje. Absoliutais daiktais mes galime tik tuos pripažinti, apie kuriuos mums pasako pats Absoliutas, tariant Dievas. Vadinasi, ne bet kokia tikyba gali patenkinti šiuos žmogaus reikalavimus, o tik apreikštoji. Visi mūsų spėliojimai, kaip pasaulis sudarytas pačiuose jo pamatuose, koksai žmogaus likimas ir tt., bus mūsų proto padaras, taigi turės visas reliativizmo žymes. Kas kita, jeigu tai bus mums apreikšta ir apreikšta to, kas turi pats absoliutų žinojimą, tariant, paties Dievo.

Reliatyvį apreiškimą mes galime gauti patys. Pastaruoju laiku pradeda varyti tyrinėjimų apie viršnormalius žmogaus sielos apsireiškimus. Faktų surinkta daug ir faktai patikrinti, kiek buvo galima. Sakysime garsusis dabarties fizikas Lodžis visą knygą išleidė apie nemarumą. Nesenos praeities fizikai tikrindavo, kad nemari esanti medžiaga ir tik ji viena, o šiandien pripažinta, kad materija gali išnykti, bet dvasia nemari. Pats Lodžis tikrina, kad jo sūnaus, kursai buvo karo metu užmuštas, dvasia atėjo jo nuramintų. Minėtasai filosofas Bergsonas pripažįsta netik kad dvasia pergyvena kūną ir liekti, bet kad ji gali pasirodyti gyviesiems. Galima būtų priminti ir kitų žymių mokslininkų, kurie irgi pripažįsta, kad dvasios gali apsireikšti. Iš jų, vadinasi, mes galime gauti apreikšto žinojimo. Tik iki šiai dienai nekiek daug sužinota šiuo keliu. Nors labai daug sužinome, kai patiriame, jog žmogus turi dvasią, kuri pergyvena savo kūną, bet mums to neužtenka.

Prie Absoliuto turime eiti netik ieškodami nereliatyvaus žinojimo, bet ir teisingumo, tariant, doros. Kategoriškas Kanto imperatyvas galimas tik tada, jeigu turime netik pareikštą žinojimą, bet ir dorą. Jeigu gi mes norėsime imti šiuos dalykus grynai pozityviai, tai turėsime tenkintis nurodytuoju reliativizmu. Kito išėjimo neturėsime.

Mes dabar apsipažinome su tais faktais, kurie leis mums išskirti iš viso mūsų žinojimo tą jo sritį, kuriai suteikiame vardą moksliškojo. Sekdami Protagoru mes pripažinome, kad žmonija, o ne vienas žmogus, tėra daiktų rodyklė, koki jie ir kaip jie yra. Žmonija bus ir mokslui pamatas. Skirtumas mūsų pažiūros nuo kitų tas, kad mes imame ne vieną žmo-

gų, bet juos visus. Mėginta buvo ir dar mėginama išvesti mokslą iš žmogaus dvasios ypatybių, bet toki mėginimai negali nusisekti. Imdami pamatan vieno žmogaus žinojimą, mes visada turėsime prieiti prie kraštutinio skeptisizmo.

Visai kas kita, kai mes išeisime iš žmonių visumos, kuri vienintėlė yra realus dalykas, kaip jau pirmiau buvo nurodyta. Apie vieną žmogų mums sunku pasakyti, kam jis leistas pasaulin, kokia jo gyvenimo prasmė. Juk jis labai trumpai pasirodo pasauly. Iš kelios dešimties metų, kuriuos jis gali gyventi reikia išbraukti kūdikystė su senatve. Liekti trumpas jo žydėjimo laikas ir mes, įsižiūrėję į vieną žmogų, negalime suprasti jo gyvenimo.

Šių kėblumų nėra išeinant iš visos žmonijos. Žmonija galima sakyti amžina, amžina ne matematiška žodžio prasme, o kasdieninio gyvenimo. Eidami kiek norint toli, praeitin, mes randame žmogų buvusį šimtais tūkstančių metų. Ateitin žiūrėdami mes teorijoje pripažįstame, kad jai gali būti galas, bet kada, už šimto metų, tūkstančio, milijono? — to niekas negali pasakyti. Astronomų spėliojimai, kad saulė atauš ir tada gyvybė turės išnykti, arba fizikų, kad ji sprogs ir tada visas pasaulis suduž, nieko tikro nepasako. Taigi praktiškai žmoniją galima skaityti gyvenusią ir gyvensiančią dar begalo ilgai.

Eidama savo ilgu istorijos keliu ji paliko gana pėdsakų, iš kurių mes galime pažinti, kur ji eina. Per tą ilgą kelią ji gerokai apkito ir savo išvaizdoje ir dvasioje. Visa jos praeitis — tai sąmonės kilimas ir augimas, arba,—kas reiškia tą pat — dvasios pasiliuosavimas iš medžiagos. Nuo urvų gyventojo, kursai turėjo tik savo raumenis ir gal akmenį pa-

griebdavo rankon, besikaudamas su meška ar kitu kuriuo žvėriu, iki Markonies su jo rastais stebūklingais spinduliais, kurie leidžia klausyti, kas kalbama už kokių dešimties tūkstančių varstų — kelias begalo ilgas, kurio viename gale tematome nedaug dvasios, o antrame — veik vieną dvasią ir maža medžiagos.

Gražiai parodytos šios atmainos žmogaus amžinoje kelionėje to paties Platono viename jo gražiausių veikalų — Puotoje. Vaidelotė Diotima pasakoja Sokratui, kas yra meilė. „Mirtinoji gamta — sako ji — kiek galėdama stengiasi nemirti ir būti amžina. Ji gali pasiekti tai vien per gimdymą, palikdama nuolat naują esybę vieton palaikės“. Taip destisi ne vien su kūnu, bet ir su dvasia. „Įpročiai, karakterius, nuomonės, geismai, malonumai, skausmai, baimės — visa tai nebūna pas tą patį nuolat tokia pat, bet viena jų gimsta, kita išnyksta. Kas dar keisčiau, net mokslai ne tai kad vieni jų gimtų, kiti gi išnyktų, ir mes turėtume visada kitus mokslus, bet kiekvienas atskiras mokslas apkinta“ [1]).

Dabar mes galime atsakyti pradinin klausiman, kas yra mokslas? Ilgoje kelionėje nuo materijos iki dvasios žmonijai daug žinių reikia turėti. Šios žinios bus dvejopos rūšies. Kasdien žmonija reikalin-

[1]) ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ... καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δε ἀπόλλυται, πολυ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι, μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δε ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ ουδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδε κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. Convivium 207 d., 208 a.

ga maisto, apdangalo, pastogės ir tt. Neturėdama šių dalykų ji žūtų. Išlaikyti žmoniją tame stovy, kurio ji pasiekė, reikalinga daug žinių įvairių įvairiausių. Kiek, sakysime, reikia žinių maisto gaminimui, namų statymui? Šias žinias mes nevadinome moksliškomis, nors jos be galo svarbios, o praktiškomis, kasdieninio gyvenimo žiniomis. Pažvelgę atgal, žmonijos praeitin, pastebėsime, kad daugelis mūsų nemoksliškųjų žinių kadaisia buvo labai moksliškomis. Šiandien, pav., garvežio statymas eina, galima sakyti, mekanišku būdu: yra tam tikrų dirbtuvių, kur jie daromi šimtais per metus, o jeigu būtų reikalo, tai ir tūkstančiais. O prieš šimtą kokį metų tai buvo didelis moksliškas klausimas. Kai Napoleono I metu vienas prancūzas sumanė padaryti stumiamą garu laivą, imperatorius pamatė užkart, kiek be galo svarbus būtų dalykas garlaivių įvedimas. Jis įteikė šį projektą mokyčiausiems Prancūzų akademikams, kad jie, ištyrę dalyką, tartų savo nuomonę, ar galima padaryti garlaivį. Šie mokslininkai pasakė, kad tai visai negalimas daiktas. Vėliau, kai ištremtas šv. Elenos salon, Napoleonas pamatė pirmąjį anglų garlaivį, jis pasakė artimiesiems, kad jis čion nebūtų patekęs, jeigu jo mokslininkai daugiau būtų išmanę.

Vadinasi, toji pati žinia, kuri pirmiau buvo moksliška, vėliau patampa nebemoksliška. Nebemoksliška ji būna tada, kai ji būna vartojama kasdieniniame gyvenime veik grynai mekaniškai, arba, kitaip tariant, kai jos vartojimas sueina i vieną palaikymą žmonių tame stovy, kuris jau pasiektas pirmiau. Atbulai, kiekviena žinia bus moksliška, kuri padės žmonėms eiti pirmyn, atleisdama dvasią

nuo medžiagos viešpatavimo. Vis tiek, ar toji žinia duos subendrintą žinojimą, ar tik apie vieną įvykį. Ne žinojimo ypatybėsna reikia žiūrėti, o žmonijos stovin. Šiandien nei astrologija, nei alkemija nebesiskaito mokslais, o buvo laikas, kada jos buvo tikrų tikriausi mokslai, nes žmonių mintį stūmė pirmyn. Viena jų pagimdė astronomiją, kita kemiją, kurios šiandien sudaro svarbiausias moksliškojo žinojimo šakas. Ateis gal kada laikas, kai ir mūsiškė astronomija rodysis senu, nemokslišku daiktu, kaip kad mums rodosi astrologija. Koperniko sistema gali sugriūti, kaip kad savo metu sugriuvo Ptolomajaus sistema. Negalimas ir netikėtinas toksai daiktas rodysis tik tiems, kas mano jog yra kur tai šalip žmonijos, be jokio su jąja ryšio, amžinas daiktų pasaulis, uždengtas nuo mūsų paslapties uždangalu, kurį gana atskleisti, kad pamatytum absoliutę ir amžinąją tiesą.

Taigi moksliškasai žinojimas bus tas, kuris veda žmoniją pirmyn. Moksliškoji tiesa turi visada gimti, kaipo svarbus žmonių pirmyneigai žinojimas. Jos svarbumą įvertina pati žmonija, o ne kas kitas ir tai kartais žmonija ne toji, kuri dabar yra, o toji, kuri dar bus. Mes jau sakėme, kad einant žmonijai pirmyn, jos dvasia atsipalaidoja nuo medžiagos. Turėdami tai galvoje, galime sakyti, kad mokslas yra toksai žinojimas, kuris duoda dvasiai įveikti medžiagą. Žinoma, nereikia suprasti šie žodžiai taip, kad rastoji nauja moksliška žinutė tuoj turi pakelti dvasią bent mažiausia laipsnio dalele. Apie dvasios kilimą mes kalbame, kaipo apie tikslą. Jis siekiamas labai sunkiai. Reikia kartais be galo daug ruošos darbo ir pastangų, kad galima būtų

vėliau pasiėjėti pirmyn. Toksai ruošos darbas irgi įneis mokslo sritin, tarnaudamas šiam galutinam tikslui.

Jeigu mokslas veda žmoniją, ar galime numatyti, kur jis turi ją nuvesti? Klausimas labai senas. Jau graikų senovėje daug juo kalbėta. Aristotelis primena pareikštasias šiuo reikalu nuomones. Jis klausia, koksai geriausis žmogui gyvenimas?[1]) Trejopas esąs žmogaus gyvenimas: malonumams, viešam gyvenimui ir mokslui (βίος ἀπολαυστικὸς, πολιτικός, θεωρητικός)[2]). Kiekvienas gyvenimas teikia laimės (εὐδαιμονία), bet tikrą laimę galįs duoti gyvenimas mokslui. Tuo būdu išeina mokslo uždavinys — teikti žmonėms laimės. Bet laimės žmonija niekados negali pasiekti, nes tada ji turėtų žūti. Juk žmogus tik tada bus laimingas, jeigu jis nieko negeis, nes visi jo troškimai bus patenkinti. Metafiziškai imant žmonija gali prieiti prie šios laimės, arba tikriau sakant palaiminimo, kada pasaulis baigsis, bet imant mokslą pozityviai mes negalime sakyti, kur mokslas gali nuvesti žmoniją. Kad ir visai pozityviai pastebime, jog mokslas atvaduoja dvasią nuo medžiagos viešpatavimo, vis delto negalime pasakyti, kuo toji kelionė laisvėn gali baigtis, nes iš to, kas buvo praeity negalima išvesti, kad lygiai taip bus ir ateity.

Mūsų duotasai mokslo supratimas gali rodytis grynai etiškas esąs. Juk sakydami, kad mokslas turi vesti žmoniją pirmyn, mes jau vertiname jos eigą,

[1]) δεῖ πρῶτον ὁμολογεῖσθαι τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν αἱρετώτατος βίος Politica VII, 1 recogn. O. Immisch.

[2]) Ethica Nicomachea A. 2. 1059 b.

nes aišku, kad žodis „pirmyn" atstoja čia „geryn". Tai tiesa. Mokslas iš tikrųjų surištas su etika. Tik reikia gražiai suprasti šis ryšys. Kai senovėje Sokratas skelbė, jog mokslas tas pat, ką ir dora, jis reiškė didelę tiesą, jeigu mes neimsime per siaurai jo sulyginimo. Sokrato mintis bus tikra, jeigu mes žiūrėsimė į galutiną mokslo tikslą, o ne lyginsime ištraukto vieno kokio moksliškojo fakto su doros vienu irgi atitrauktu dėsniu. Taip darydami mes, žinoma, negalėtume rasti tokio identiškumo. Kas kita, jeigu mes žiūrėsime į galutiną mokslo bei doros tikslą. Čia identiškumas bus pilnas.

Ne vienas Sokratas taip mokino. Visi, kas norėjo duoti integruotą žinojimą, kurio visos dalys surištos tarpu savęs ir kursai, imtas visumoje, sudaro organišką vienumą, reiškė tokias pat kaip Sokratas mintis. Juk Aristotelis, kritikuodamas Sokrato identifikavimą doros su mokslu, pats, kaip matėme mokslui priskyrė darbą teikti žmonėms laimingiausį gyvenimą, kuris negali būti be doros ir kur dora siekia savo didžiausio tobulumo. Tą pačią mintį skelbė ir Benediktas Spinoza, sakydamas, kad mokslo uždavinys padaryti žmogų tobūliausią. Kas žmogaus nedaro tobūlesniu, visa tai nereikalinga [1]).

---

[1]) quisque jam poterit videre me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet ut ad summam humanam perfectionem perveniatur, et sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet, tamquam inutile erit reiciendum, hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes simul et cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem. Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt Rec. J. van Vloten et J. P. N. Land Ed. 3 T. I Hagae 1903 psl. 6.

Jeigu eisime mūsų laikuosna, pastebėsime dar daugiau pripažinimo tokiam mokslo supratimui. Imkime Miunsterbergo, nepersenai mirusio vokiečių filosofo, „Vertybių filosofiją". Mums nesvarbu, ar jo sustatytoji vertybių sistema tiksli, ar ji tinkamai pumatuota, mes pabrėžiame tik pamatinę autoriaus mintį, kad visas pasaulis susideda iš vertybių: buvimo vertybių, ryšio vertybių, vienybės vertybių ir tt. Filosofas turi, anot Miunsterbergo, visas vertybes suvienyti, suderinti įvertinimus. Betiriant jas tam tikrais būdais gimsta atskiros filosofijos dalys — logika, estetika, tikybos filosofija, gamtos ir istorijos filosofija. Visų atskirų vertybių įvertinimas sudaro jų vienybę, kuri turi savo vertumą ir tik tada atsiranda pasaulėžiūra. „O pasaulėžiūra sudaro mūsų gyvenimo prasmę" [1]).

Mūsų išdėstytoms pažiūroms ne viename punkte artimos yra Kelno profesoriaus Šelerio nuomonės, kurias jis išdėstė „Žinojimo sosiologijos pro-

---

[1]) Die Vereinigung der Werte durch die Ineinsetzung der Bewertungen ist das eigentliche Ziel der Philosephie. Aus der Untersuchung der einzelnen Bewertungsarten ergeben sich einzelne Teile der philosophischen Aufgabe, die Logik und Åstekik und die Religionsphilosophie, die Natur- und Geschichtsphiloshie usw. Das Ganze der Philosophie ist aber mehr als die Summe dieser Teile. Sie alle finden ihren letzten Zusammenhalt in der abschliessender Untersuchung über die innere Einheit der Bewertungen: nur durch solche Ineinsfügung wird das Weltganze selbst zum Wert und dann allein erzeugen wir Weltanschaung. Und die Weltanschaung trägt den Sinn unseres Lebens. Hugo Münsterberg Philosophie der Werte. 2 Aufl. Lpzg. 1921 psl. 439.

blemose[1]). Šeleris irgi išeina ne iš vieno žmogaus, bet iš žmonijos. „Dvasia — sako jis — esti iš pradžios tiktai duotoje daugybėje be galo įvairių grupių bei kultūrų". Jis atmeta, kad žmogui yra prigimtas proto aparatas, lygiai nepripažįsta premisos sosiologijai, kad žmonija būtų atsiradusi iš vienos giminės [2]). Yra ir daugiau punktų, kur mano reiškiamosios mintys artimos Šelerio. Jo raštas duoda eilią išvadų, kurios būsią motyvuotos vėliau Filosofiškojoj Antropologijoje, kuri neužilgo turės išeiti.

Mes stengėmėsi surasti pozityviu būdu žymių, kuo skiriasi moksliškasai žinojimas nuo paprastojo ir atsakyti tuo būdu klausiman, kas yra mokslas. Surastasai mūsų kriterijus visai reliatyvus. Jeigu mes neretai turėjome kalbėti apie žmoniją, tai supratome čia ne matematiškai imtus viso pasaulio žmones, o kultūriškąsias jos tautas. Jų mokslo ir moksliškųjų žinių vertinimas skaitosi visos žmonijos vertinimu. Bet ir tokia žmonija vėl ne balsavimo būdu reiškia pritarimą tiesoms ar vertinimams, o sosialio darbo padalinimo keliu. Ji turi tam tikrus organus, kurių darbas ieškoti naujų mokslo tiesų ir nešti jas visuomenei. Taigi praktikoje moksliškoji tiesa yra ne kas kita, kaip opinio communis doctorum.

Išvesdami mokslą iš gyvenimo filosofijos, mes galėtum šiek tiek pakeisti ir jo suskirstymą į šakas, bet šis dalykas neturi jokios svarbos. Gyveni-

[1]) Versuch zu einer Soziologie des Wissens hrsg. v Max Scheler Schriften des Forshungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln II Bd. München u. Leipzig 1924. (Šį veikalą nurodė ir suteikė mano draugas prof. I. Tamošaitis).

[2]) Probleme einer Soziologie des Wissens. Op. cit. p. 13.

mas, kuris gimdo mokslus, geriausis yra jų klasifikatorius. Skirtumai tarpu atskirų mokslų liekti, kaip buvę, ir aiškinimas jų tepasilieka tas pats. Gal aiškinti šiems skirtumams galima būtų surasti geresnio pavadinimo, bet vardas nėra svarbus. Bet kuris vardas bus geras, jeigu tik mokslo esmė tiksliai suprasta.

---

## V.

Aukščiau mes parodėme, kad mokslas kiečiausiai surištas su visuomene. Iš čia eina visa eilė išvadų del mokslo reikšmės universitete. Kaip buvo priminta, visuomenei reikia, nenorint atsilikti ir sunykti, visada įgyti naujų žinių. Kiek tas darbas reikalingas, gražiai parodė sosiologas Uolas Indijos pavyzdžiu. Jis pastebi, kad trys tūkstančiai anglų valdininkų negali padaryti proto darbo reikalingo trims šimtams milijonų gyventojų, ypač kai sosialio bei industrialio gyvenimo sąlygos greita keičiasi. Jeigu Indija sekmingai nori kovoti prieš kolerą, platinamą laivų bei geležinkelių, jeigu ji nori pakelti pramonę ir meną, kuriuos užmušė Mančesteris su Birmingamu ir, visų pirmiausia, jeigu ji nori padaryti savo indėlį pasaulio literatūron bei mokslan, turi atsirasti daugiau proto darbininkų tarpu jos pačios gyventojų. Anglų-Indų valdininkai be abejo dažnai negali, ar nenori sudaryti sąlygas, patogias kūrybos minčiai atsirasti tarpu vietos žmonių, su kuriais jie susieina[1]).

Vadinasi, jeigu žmonių draugė nori išlikti gyva ir tarpti, jai reikalinga tam tikras minimum proto darbo, be kurio ji negali apsieiti, arba jeigu išliekti gyva, tai turi tarnauti svetimai tautai, kuri aukš-

---

1) Graham Wallas The Great Society New York 1919 psl. 197.

čiau už ją yra išsilavinusi ir pati daro visą jai reikalingą proto darbą. Šių dienų gyvenimo sąlygomis kas lieka užpakaly kitų visada tampa nustelbtas. Šis proto darbas būna mokslo daromas. Iš čia didelė svarba visuomenei ne tik turėti mokslo, bet turėti jį organizuotą. Be proto darbo visuomenė niekados negyveno, bet jis buvo neorganizuotas ir dažniausia parėjo nuo pavienių žmonių. Minėtame veikale Uolas remiasi sosiologo Lestero Uordo išvadomis, kad net mūsų gadynėje svarbiausieji proto apsireiškimai padaryti žmonių privatinės nuosavybės. Veik apie trečdalis genialių Europos rašytojų kilę iš žemės savininkų 1).

Ypatingą vietą užima šiuo žvilgsniu moksliškai atsilikę kraštai. Viršutiniškai rodytųsi, kad jokio čia klausimo nėra: atsilikusiame krašte gana įvesti mokslo įstaigų lygių toms, kokios yra kultūriniuose kraštuose, ir visas darbas pabaigtas. Dalykas iš tikrųjų, kur kas painesnis, nei rodosi. Labai pamokinantis tuo žvilgsniu prityrimas buvo įygtas Rusuose prie Petro Didžiojo. Būdamas užsieniuose Petras pastebėjo, kad tenai daug besimokina ir greitai dirba. Darbas eina sparčiai todel, kad daug besimokinta. Matydamas tai Petras sugalvojo įkurti Rusijoje universitetą ar politekniką ir net Mokslų Akademiją. Iš šių plačių planų galėjo didelis reformatorius įvykinti tik nedidelę dalį, įkurdamas žemesniąsias ir spesiales mokyklas. Mokytojų buvo pakviesta svetimšalių — anglų, prancūzų, olandų, vokiečių. Mokinių gi įsakyta pririnkti iš visur: greta sėdėjo vaikai bajorų, valdininkų, kareivių, sodiečių.

1) Op. l. p. 188.

Prasidėjo mokslas. Bet koksai ten buvo mokslas! Vadovėlių nebuvo, mokytojai nesusikalba su mokiniais, tvarka mokykloje tokia, kad mokiniai bėgo iš mokyklos ir kur nors slapstėsi. Bėgimas buvo tiek didelis, kad imperatorius išleisdavo net manifestus del pabėgėlių, žadėdamas nebausti jų, jeigu jie geruoju grįž mokyklon[1]). Nors Petras nesigailėjo lėšų švietimui, bet mokyklos negalėjo prigyti jo atsilikusiame krašte. Po jo gyvos galvos isteigtoji Mokslų Akademija irgi ilgai nieku nepasižymėjo, nors akademikai buvo veik vieni svetimtaučiai. Tik prie Petro dukters Elžbietos Rusai susilaukė genialaus mokslininko Lomonosovo, kuris praaugo ne tik saviškius, bet ir kitus jo laikų mokslininkus, bet užtai savo krašte buvo visai nesuprastas ir neįvertintas. Ir ne rusai pažino Lomonosovo didumą, o svetimtaučiai, kurių nuomonės atskleidė jiems visą šio milžino genijų.

Šis sosiologiškasai apsireiškimas kartojasi ir kartosis istorijoje visur. Mokslo persodinti iš vieno krašto kitan negalima. Visuomenė sudaro mokslui dirvą, kurioje jis auga ir tarpsta. Jeigu ši dirva nėra tinkamai priruošta, nelaukime iš jos jokių mokslo vaisių. Ši mintis taps mums dar aiškesnė, kai pažiūrėsime į moksliškojo darbo padalinimą. Ekonomistų pirmą kart (Adomo Smito) iškeltasai dėsnis pritaikomas visoms žmogaus veikimo šakoms, taigi ir mokslui. „Mes jau toli nuo tų laikų, kai filosofija buvo vienintėlis mokslas; jis suskilo į daugybę spesialių šakų, kurių kiek viena turi savo me-

1) Проф. В. Ключевскій. Курсъ русской исторіи ч. IV Москва 1910, p. 317 sk.

todą, objektą ir krypsnį". Taip kalba nesenai miręs prancūzų sosiologas Diurkeimas[1]). Jis primena toliau Kondolio žodžius, kad Leibnico ir Niūtono metu visada reikę būtų duoti kiekvienam mokslininkui du ar tris pavadinimus, sakysime, astronomas ir fizikas, arba matematikas, astronomas ir fizikas, arba vartoti bendruosius pavadinimus: filosofas, gamtininkas. Bet ir to dar maža būtų buvę. Juk matematikai arba gamtininkai kartais būdavo poetai. Dargi besibaigiant XVIII-am šimtmečiui keletas pavadinimų reikę būtų pavartoti, kad parodytum, ką reiškė mokslui ar literatūrai vyrai kaip Wolff, Haller, Charles Bonnet. Pridėsime, kad tik ką primintasai Lomonosovas tam tinkamiausias pavyzdys, nes kartu jis buvo poetas, menininkas, gamtininkas, fizikas, kemikas. Dabar „mokslininkas ne tik neužsiima iškart keletu mokslų, bet jis neapima nė vieno viso mokslo. Jo tyrinėjimų plotas eina siauryn ir susieina į keletą problemų arba net į vieną" [2]). Pirmiau, kaip teisingai pastebi Uolas, mintis buvo tik pašalinis darbas (by-product). Minties gamintojai turėdavo kitą darba, pelningesnį, iš kurio gyvendavo. Dažnai tai būdavo rankų darbas, kaip pas apaštalą Povilą arba Benediktą Spinozą[3]).

Tik šisai minties gaminimo būdas nebeatitinka didžiajai visuomenei, kuriuo vardu Uolas vadina Europos vakarų ir Amerikos visuomenę. Pavadini-

---

1) E. Durkheim. De la division du travail social 4 éd. Paris Alcan 1922 p. 2.

2) Op. l. p. 3.

3) The Great Society p. 186.

mą jis pavartojo nusižiūrėjęs į ekonomistų pramintąją didžiąja pramonę. Kur ekonomiškai yra didžioji pramonė, ten sosialiai yra didžioji visuomenė. Įdomioj savo knygoj Uolas daug vietos paveda dėstymui, kaip reikia organizuoti mintis (The organization of Thought p. 235 ir tt.). „Didžioji visuomenė — sako jis — bus priversta atsidėjus aprūpinti materiales minties darbo sąlygas, ir nepaliks jos apsireiškimo, kaipo pašalinio darbo tikybai, mokymui, raštininkystei, vyriausybei ar privatiniam turtui“ [1]). Pastebėsime, kad Uolo išmanymu, net gyvenimas iš raštininkystės kenkia produktyvios minties atsiradimui, „nes galvotojui reikia ne vien maisto, rūbų bei ramumo, bet laisvo laiko (leisure), tariant vengimo varginti per daug nervus. Jo darbas dažniausia turi trumpiau tęstis, nei rankų darbas arba rutinos, bet valandas, kai jis ne galvoja, jis negali pavesti kitoniškam sunkiam intelektualiam darbui. Vargiai, sakysime, koks žmogus gali dirbti šešias valandas laikraštininkystei, o paskui keturias valandas duoti intensyviam galvojimui [2]).

Didžiojoje visuonenėj darbo padalinimas nuėjęs labai toli, taigi ir minties darbas irgi priėjo prie didelės spesializasijos. Aišku, kad jis nepritaikomas atsilikusiems kraštams. Kur pramonėje vienas darbininkas daro tik aštuonioliktąją spilkos dalį, ten mokslininkas irgi turi spesializuotis ir gali visą sa-

---

1) The Great Society will, I believe, be forced to undertanke the deliberate provision of the material conditions of thinking, instead of trusting to the appearance of Thought as a by-product of religion, or teaching, or copyright, or administration, or private wealth. p. 188.

2) Op. l. p. 187.

vo gyvenimą praleisti tyrinėdamas araknidas (vorų veislės). Bet kaip nereikalingas toksai spesialistas darbininkas kokioje žemės ūkio šaly, taip negali ten turėti jokio naudingo darbo ir mokslininkas labai įsispesializavęs.

Iš to, kas pasakyta eina, jog nė mokslas ir jo įstaigos negali būti vienoki aukštos kultūros kraštuose ir žemos. Prie mokslo įstaigų galima visai pritaikinti tą, ką Aristotelis sako apie dorą. Klausiman, kas yra dora? — Stagiros filosofas atsako: vidutiniškumas [1]. Dorai esą galima nusidėti dviem būdais: būti ar per daug doriems ar per maža. Todel „kiekvienas protingas žmogus vengia tiek daugumą tiek mažumą doroje, o ieško vidutiniškumo“ [2]. Taigi, jeigu atsilikęs kraštas mokslų platumu bei spesialumu stengtųsi lygintis su pažangiaisiais, jis nusidėtų perdėjimu.

Jeigu kalbama, kad „darbo padalinimas, būdamas gamtos dėsniu, tampa irgi moralė taisyklė žmonių pasielgimui“ ir prieinama prie išvados, kad „viešoji nuomonė linksta vis labiau daryti iš jo kategorišką įsakymą pasielgimui ir primeta kaipo pareigą“ [3]), tai tas tinka tik aukštai kultūroje pakilusiems kraštams. Nereikia manyti, kad tokiu atveju, išmetus siaurą spesializasiją išmetame ir mokslškumo dalis. Juk spesializasija guli mokslo piramidos pamatuose, o ne viršūnėje. Suprantamas daiktas, kad juo daugiau susidaro moksluose smul-

---

1) μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή. Ethica Nic. B. 5.1106 b.

2) πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ. Ibidem.

3) Durkheim. Division du Travail p. 4

kių žinių, juo stipresnis jų pamatas, bet daugybę jų išmetus pamatas vis tiek liks tvirtas, o viršūnė nei kiek nepasikeis. Tikslas gi moksluose pasiekti viršūnės, išeinant iš pamatų, tariant pasiremiant faktais, prieiti prie plačiausių idėjų. Taigi, išsižadant žinojimo platumo, nei kiek nekenkiama jo gilumui.

Tuo būdu mes prieiname prie išvados, kad nėra ir negali būti jokios formulos universiteto mokslams, kiek jų turi ineiti jo fakultetuosna, arba iš kieko jis turi susidėti fakultetų. Šian klausiman turi atsakyti to krašto stovis, kur atsiranda universitetai. Universitetas visada bus atspindis tos visuomenės, tarpu kurios jis gyvena. Atsilikusiuose kraštuose visuomenė, arba kas vadinasi šiuo vardu, neįdomauja ir nesirūpina universitetu. Jis jai daugiausia tėra papuošalas, kuris lengvai gali būti pakeistas kitu pagražinimu, jeigu pirmasis nusibosta. Atbulai kultūringoje visuomenėje universitetas yra gyvas daiktas, su kuriuo kraštas giliai susigyvenęs. Buvusieji jo auklėtiniai ten niekados neužmiršta savo alma mater ir nenutraukia su ja ryšių. Geriausia pastatyta šiandien Amerikoje privatiniai universitetai, kurie iš valstybės nieko negauna savo išlaikymui, o reikalingo sau ištekliaus turi iš vietos lėšų bei aukų. Toki faktai geriausiai rodo, kaip tenai visuomenei brangūs jos universitetai.

Jeigu dabar pažvelgsime į universitetą jo mokinių žvilgsniu, pirmų pirmiausia turėsime reikalauti, kad jame būtų moksliška dvasia. Kasgi yra ši dvasia? Pirmiau mums teko kalbėti, kad tiesa nesiduoda pasyviai, kad jos siekimas sunkus daiktas ir kartu dorinantis. Todel vienaip mes apsipažįstame su

visiems jau žinoma tiesa, o kitaip su nauja, dar niekam nežinoma, kurią mes patys surandame pirmą kart. Tiesos ieškojimas tai gimimas ir gimdymas dvasioje, kaip sakė Sokratui jau minėtoji mūsų vaidelotė Diotima. Kas trokšta medžiagai nemarumo, ieško moters, iš kurios gimdo ir tuo būdu viliasi liksiąs amžinas ir laimingas; kieno gi dvasia trokšta gimdyti, nes ir dvasia būna sunkumoje, turėdama gimdyti kas jai išpuola, gimdo mintį ir kitoniškas dorybes[1]. Gražiau niekas neaprašė už Platoną minties gimimo ir jos gražumo bei amžinumo. Išnešioti reikia savyje mintį ilgą ir labai kartais ilgą laiką. Ji neduoda ramybės, kol ji auga. Jos nešiojimas ir atsiradimas surištas su skausmu.

Didelis mokslininkas, kuris atvedė pasaulin gražių minčių—vaikų, visada skiriasi nuo to, kas moka tik svetimą mintį kartoti, o pats nesugeba rasti jokios moksliškos tiesos. Tik tas, kas pats moka surasti tiesą, gina ją nuo visų pasikėsinimų ar tai suvaržyti, ar tai paslėpti. Gi tam, kas negali moksliškai dirbti, trūksta noro ginti moksliškąją tiesą, jei kas užsipuola. Nedegdamas karšta meile prie tiesos, jis negalės įkvėpti jos nė jaunimui. O jaunimas, kuris nemyli tiesos, grožės — liūdniausis apsireiškimas ir didžiausia nelaimė.

Jeigu vienas žymus ,mokslininkas tiek daug

---

[1]) οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται αὑτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι · οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχήν — εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασι, ἃ ψυχῇ προσήκει και κυῆσαι και τεκεῖν · τί οὖν προσήκει; φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην αρετήν. Plato Symp. 208 c. sk.

reiškia, kas gi besakyti apie jų surinkimą vienon vietou — universitetan? „Mokytų žmonių — sako kardinolas Niūmenas, — susirinkimas mylinčių savo mokslą ir rivalizuojančių vienas su kitu būna privestas per draugišką bendravimą ir del minties ramybės suderinti jų tyrinėjimo dalykų reikalavimus bei santykius. Jie išmoksta gerbti kitas kitą, pasitarti ir padėti vienas kitam. Tuo būdu susidaro tyra minties atmosfera, kuria studentas irgi kvėpuoja, nors savo reikalais jis iš daugybės mokslų pasirenka tik keletą. Jam geran išeina intelektualė tradisija, kuri nepriklauso nuo pavienių mokytojų ir kuri vadovauja jam pasirenkant mokslo dalykus, ir tinkamai jam aiškina išrinktuosius. Jis numato pamatines žinojimo linijas, prinsipus, kuriais jis paremtas, jo dalių didumą, jo šviesias ir neaiškias puses, jo svarbias ir menkas vietas, kurių kitaip negalima būtų suvokti" [1]).

Daugiau nei pusė šimto metų vėliau tą pačią mintį reiškė ir grafas Vitė savo atminimuose. „Skirtumas tarp universiteto ir augštosios mokyklos yra tas, kad universitetas gyvena laisvu mokslu. Jeigu universitetas negyvena laisvu mokslu, tada jis nevertas nešioti universiteto vardą. Tokiu atveju iš tikro geriau padaryti iš universiteto mokyklą, nes mokykla vis delto gali priruošti veikėjų su tam tikromis žiniomis, o be laisvo mokslo universitetas neparuoš žmonių nei su didelėmis žiniomis, nei su dideliu mokslišku išsilavinimu. Bet bendrai imant negali žmogus turėti didesnio bendro moksliškojo išsilavinimo, neišėjęs ir nepersiėmęs laisvu mokslu.

1) Newman The Idea of a University p. 101.

Kas nori suspausti universitetą, tiek jo mokytojus, tiek mokinius, neišmano, kad prie tokių sąlygų mokslas negali plėtotis. Be laisvo mokslo negali susidaryti nei žymių ir garsių mokslo darbų, nei išradimų, nei garsenybių. Be to, universitetas duoda jaunimui lavintis tokias aplinkybes, kurių negali suteikti jokia aukštoji mokykla, nes universitete sutrauktas visų rušių moksliškas žinojimas, kuris tuo metu sudaro žmonijos turtą ir studentai gyvena šių žinių atmosferoje." [1])

Moksliškosios dvasios atmosfera, kurioje studentai išbūna kelerius, metus dalykas kur kas svarbesnis, nei gali rodytis. Šią atmosterą sudaro tiek profesoriai, tiek studendai. Vientara studentai mato protesorius, padėjusius savo gyvenimą ieškoti tiesai, kuriems nieko nėra aukštesnio ir svarbesnio už jos radimą. Dirbdami kartu, jauni studentai patys pradeda jos ieškoti. Atsiranda kartais neištirtų klausimų, kur studentas gali prieiti prie išvados, nesutinkančios su profesoriaus nuomone, kas duoda didelį paraginimą pradėti dirbti savystoviai. Būna retkarčiais net taip, kad didelio vardo profesorius, atmetęs studento reiškiamąją nuomonę, kaipo klaidingą, paskui viešai pripažįsta savo klaidą. Toksai prisipažinimas vertas ne vienos leksijos. Studentai mato, kokia yra tiesos galybė, jeigu jai pasiduoda didelis mokslininkas, pirma su ja nesutikęs.

Kita bendravimas studentų tarpu savęs turi irgi be galo didelės svarbos. Jaunimas daugumoje būna idealistiškas. Susirenka keletas jaunų draugų

---

1) Графъ С. Ю. Витте Воспоминанія т. III. Берлин. 1923 p. 69 sk.

ir prasideda ne tiek pasipasakojimas, ką kas pramoko, kiek idėjų ar teorijų ginčai. Jeigu šie draugai bus beklausą tų pačių paskaitų, įdomu bus pasisakyti del jų savo nuomones. Jeigu jie bus kituose fakultetuose, dar įdomiau bus jiems pasikalbėti, nes kiekvienas atneš ką norint naujo, nežinomo jo draugams. Sakysime, susieis gamtininkas su teologu, koksai karštas ginčas tarp jų prasidės. Vienas bus greičiausia materialistas, kitas gi netik spiritualistas, bet ir asmeniškojo Dievo išpažintojas. Jeigu jie nebus iš tų storapročių, kurie mano pažinę visą tiesą, koks pamokinantis pasikalbėjimas! Gi susieiti galima ir tenka dažnai: pertrauka tarpu paskaitų, arba laisva valanda tarpu dviejų profesorių paskaitų. Vadinasi, nereikia eiti ieškoti kur ten toli draugų ar pažįstamų. Visi jie čia pat.

Kardinolas Niumenas taip brangina tokį jaunimo susiėjimą, kad del jo išsižadėtų net profesorių universitete. Jis sako, kad jeigu jam būtų duota pasirinkti tarp dviejų universitetų: vienas, kur profesoriai ir mokytojai prižiūri studentų, egzaminuoja juos ir suteikia mokslo laipsnius išlaikiusiems egzaminus ir tiek; o kitas, kur profesorių visai nebūtų, o tik surinkta jaunimo išgyventi kartu trejis ar ketveris metus, pasibaigus kuriems jie išsiskirstytų be jokių egzaminų, jis duotų pirmenybę antrajam universitetui, be profesorių bei egzaminų, nes čionai geriau, sako, protas išsilavintų ir būtų įgytas geresnis prisiruošimas gyvenimui [1]. Taip suformuluotoji nuomonė gal būti šiek tiek pergreita. Universitetas be profesorių lygiai negalimas, kaip ir be

---

[1]) Idea... p. 145.

studentų. Anglijos universitetų tvarka su jų „tiūtoriais", kurie prižiūri, kad studentai iškaltų, kas jiems reikalinga ir su nustūmimu mokslo reikalavimų užpakalin pateisina išreikštąjį nepasitenkinimą, bet ne daugiau. Kita vertus, jeigu profesorius ne mokslininkas, menkas tegali būti profesorius, tas pats reikia pasakyti ir del studentų, jeigu jie lanko universitetą tik del laipsnių ar teisių, kurios kaikur suteikiamos baigusiems universitetus. Iš tokių studentų susidėjęs universitetas, dargi prie geriausių profesorių, pasiliks negyvas. Taigi sunku pasakyti, kas geriau: turėti universitetą sū blogais profesoriais, ar net be profesorių, bet su gerais studentais, ar atbulai su gerais profesoriais, bet su blogais studentais.

Toki yra sosialiai bei moraliai reikalavimai, be kurių universitetas negali gyvuoti, arba, jeigu jis bus, tai tik iš vardo. Iš to, kas ligšiol pasakyta, mes gauname tik sąlygas, kuriose gali tarpti universitetas, bet dar paties universiteto išvaizda nėra aiški. Jeigu mes radome, kad jo gyvavimo sąlygos labai gali keisti jo veidą, tai visdelto yra mažiausi reikalavimai, kuriems turi kiekvienas universitetas atatikti. Kiek įvairių kraštų įvairūs universitetai turės individuališkesnį ir gyvesnį veidą, tas pareis nuo vietos ir laiko sąlygų. Apie jas mums nėra reikalo kalbėti, nes mes galime parodyti tik pačius esminius universiteto bruožus, kuriuos privalo turėti kiekviena mokymo bei mokslo įstaiga, kuri nešioja šį vardą.

Pamatinė mintis, kuria paremtas turi būti visas universitetas turi būti mokslo vienybė. Jei mes lyginame su piramida, kurios apačia plati, o viršūnė

eina vis siauryn. Šioje piramidoje galima padaryti keletas aukštų, o kiekviename aukšte daugybė kambarių kambarėlių. Kiekviename aukšte sudėtas moksliškas žinojimas, išskirstytas taip, kad apatiniame augšte surinkta vadinamoji žalia medžiaga, tariant pliki faktai be jokių aiškinimų; antrajame artimiausios iš šių faktų išvados, tariant ryšiai jų tarpu savęs ir ypatybės kiekvieno skyrium, trečiajame platesnės teorijos, apimančios sugrupuotus faktus. Eidami piramidos viršun, mes gausim bendresnį žinojimą, teorijomis paremtas teorijas. Gi vieno augšto kambariai bus tam, kad įvairius faktus suskirstyti į atatinkamas grupes, arba teorijos klasifikuoti. Tokios piramidos aprašymu mes neužsiimsime, nes toksai darbas būtų mokslų klasifikasija.

Iš šio vaizdo aišku, kad viršutiniai piramidos aukštai negali būti be apatinių, bet apatiniai gali apsieiti be viršutinių, bet teturės tik tada vertės, jeigu ant jų bus statomas naujas žinojimo aukštas, kitaip tariant viršus — tikslas, o apačia — pamatas, be kurio negalima eiti prie tikslo. Kaip niekas nededa pamatų del jų pačių, o tam, kad ant jų statytų rūmus, taip ir moksle niekas nerenka faktų del jų pačių, o tam, kad rastų jų aiškinimą, išvestą kiek galima toliau. Ši žinojimo piramida turi ineiti universitetan, nors ir sumažinta šiek tiek, nes viso gyvojo žinojimo ir negalima mokykloje apimti, ir nėra įreikalo. Piramida bus padalinta į didelius skyrius — fakultetus ne orizontališkai, bet vertikališkai, tariant kiekvienan fakultetan ineis visų aukštų dalis nuo apačios iki viršūnės.

Paskirstymas į fakultetus darysis veizint į pažinimo tikslą, mokslo objektą ir praktišką patogumą. Kaip pirmiau matėme, visas globus intelektualis įprasta dalinti į dvi dideli pusi: gamtos - matematikos mokslai iš vienos ir kultūros arba dvasios — iš kitos. Taigi jeigu apimtum kiekvieną pusę atskiran fakultetan, turėtum mažiausia du fakultetu, be kurių universiteto negali būti. Atskiras šių dviejų mokslo pusių šakas padalytumėm į katedras, kurių galėtume turėti kiekviename fakultete po keletą, kelioliką, arba keliosdešimt.

Praktiškai universiteto iš dviejų fakultetų nėra. Mūsų gadynėje tai būtų per dideli fakultetai, kurie turėtų vis tiek viduje išsiskirstyti darbo ir valdymo tikslu. Jeigu kai kur yra universitetai iš vieno ar dviejų fakultetų, tai tik laikinai, kol bus galima sulaukti kitų. Juk prie tokio padalinimo turėtų gamtos matematikos fakultetan ineiti visa medisina ir visa teknika, kur statomas dar naujas reikalavimas netik įgyti teoretiškų žinių, bet ir pramokti vartoti jas praktikoje. Kitas gi fakultetas turėtų apimti istorijos, visuomenės, filosofijos ir teologijos mokslus, iš kurių teologijos negalima praktiškai sujungti su kitomis šakomis, del to kad pastarieji mokslai esti bažnyčios drausmėje, kiti gi laisvi. Tuo būdu tenka kiekvieną šių dviejų fakultetų skaldyti į du arba net kaletą atskirų fakultetų. Viduramžis paliko universitetą iš keturių fakultetų, kurie kaikur taip ir pasiliko, o kai kur susiskaldė. Taisyklės tolimesniam jų suskirstymui nėra ir negali būti; gyvenimo aplinkybės tą padaro.

Viduje fakultetuose mokslas dalinasi į skyrius ir katedras. Skyrius apima paprastai didesnį plotą

susidedanti iš keleto žinojimo šakų, kurios atrenkamos besivadovaujant įvairiais principais. Bendrų dėsnių čia sunku ieškoti: tai gyvenamojo meto dalykas. Dar labiau tinka, kas pasakyta del skyriaus, vienai katedrai. Katedrų skaičius grynai istoriškas dalykas: laikui einant vienam žmogui tampa nebegalima apimti visas atsiradusias ir prireikusias žinias. Tada tenka arba daryti iš vienos katedros keletas jų, arba tai pačiai katedrai duoti keletas profesorių. Bet ar vienu, ar kitu keliu eitume, visdelto reikia atsižvelgti į vieną dalyką: mokslo reikalams naujosios jo šakos antraeilės esti, tai gi jei daroma naujų katedrų, tai jos skaitosi tik pridedamosioms ir atiduodamos menkesnės vertės profesoriams — ekstraordinarams, arba jeigu katedra liekti viena, tai prie jos šeimininko priduodamos vienas ar du ekstraordinariai profesoriai. Ši tvarka tinkamiausia einant kartu su naujais gyvenimo reikalavimais, bet praktiškai ji toli gražu ne visur yra.

Katedrų klausimas mus privedė prie profesorių suskirstymo. Kad kiekvienas jų turi būti mokslininkas, pirmiau buvo kalbėta. Bet mokslininkas — mokslininkui nelygus. Kiek ir kokio moksliškumo galima reikalauti iš profesoriaus? Idealas, žinoma, būtų, kad kiekvienas profesorius būtų kaip namie kiekviename žinojimo aukšte nuo apačios iki viršūnės. Kitaip betariant profesoriaus žinojimas turi būti integruotas: jis neturi turėti galvą užverstą eilėmis palaidų žinių, bet privalo savo žinias surišti sulig jų giminyste ir žinoti tikrą kiekvienos jų reikšmę bei vertę. „Daugybė žinių proto neduoda“, kaip

sakė Eraklitas iš Efeso*). Ne jų daugybė braugi, bet jų vienybė. Mokslininkas visada turi savęs klausti: kuriam galui reikalinga viena ar kita žinia, kas pasikeis bendrame paveiksle, kai rasis kokia nauja žinia, arba senoji pasirodys netikra? Bet, kita vertus, jis turi mokėti reikalui esant patikrinti savo žinią, nepasitikėdamas kitų tikrinimais, kad ji teisinga. Faktai, žalia medžiaga, jam turi būti tiksliai žinomi, nes kitaip jo išvados bus be kojų ir kabės ore.

Mokslo šakos susipynusios tarp savęs labai arti. Taigi mokslininkui reiktų turėti tokį integruotą žinojimą netik savo šakoje, ar šakose, bet ir kaimynėse. Tokių mokslininkų tikrai yra, bet jų be galo maža: kartais per keleta šimtmečių atsiranda vienas. Tenkintis tada reikia menkesnės vertės mokslininkais. Bet ir čia įvairumas labai didelis. Daugybė monslininkų gyvena pirmajame aukšte. Visa savo amžių praleidžia jie rankiodami medžiagą: vienas — gamtininkas — tyrinės skruzdžių kokią veislę, tiksliai ją aprašinėdamas, kitas — kalbininkas — rankios senus žodžius ar tirs vieną šnektą, trečias — kemikas — ieškos kokios nors reaksijos ir t.t. Kam tos žinios reikalingos, jie neduos sau nė klausimo. Negalima peikti tokio darbo, nes jis sudaro pamatą visam žinojimui. Dažniausia pasitaiko atbulai, šie kurmiai su panieka žiūri į „teorijas“. Faktas, girdi, visada liekti tas pat, o teorija šiandien viena, ryt kita.

Kita mokslininkų rūšis—aukštesnieji gyventojai, kurie išeidami iš faktų turi prieiti prie teorijų. Jie dažnai nuslysta priešingon pusėn. Pindami iš teo-

---

*) πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει H. Diels Die Fragmênte der Vorsokratiker I[3] p. 86, 40.

rijų teorijas jie sudaro tikrus vortinklius, kuriuose pasys susipainioja tiek, kad nustoja matę tikrenybę arba net ją neigia. Jie su panieka žiūri į kurmius kurie visai neišmano jų vortinklio gražumo. Į tokius mokslininkus žiūrima iš augšto, kaip į svajotojus. Bo reikalo. Jie savo svajonėse kartais pamato tikrą tiesą, kuri vėliau, kai susirenka gana įrodymų, tampa aiški visiems. Taigi ir jie patarnauja mokslui kad ir vortinkliais.

Trečia rūšis stovi vidury tarp šių dvejų. Jie moka rinkti faktus, žinias, juos įvertinti kritiškai, bet ne čia mato savo darbui tikslą. Šie visi faktai jiems tik medžiaga, iš kurios jie pradeda statyti ar toliau varo mokslo rūmus. Teoretiškosios minties srity jie stovi stipriai, nes turi gerą pamatą. Stato jie moksliškosios tiesos rūmus kantriai, iš lėto. Pristigę medžiagos jie nemėgina užtraukti ją vortinkliu, bet sau ir kitam pasako; non liquet — dar neaišku. Nekantriemsiems, kurie greitai nori pasiekti visą tiesą, toksai atsargumas nelabai patinka, bet mokslui jis labai sveikas. Dideli mokslininkų vardai tesiranda kaip tik šioje rūšy.

Universitete randame kiekvienos rūšies mokslininkų. Juos lengva išskirstyti net viršutiniškai, žiūrint kiek studentų jų klauso. Mažiausia bus klausytojų pas fakto vergus, daugiausia pas vortinklių pynėjus ir vidutiniškai pas vidutinius. Priežastis lengvai suprantama. Mokslininkas, paskendęs faktų rankiojime, blogiausis būna profesorius. Per paskaitas jis valandomis išskaitinės faktus - faktelius jam žinomus, neduodamas jokio tarp jų ryšio. Iškalbus toksai profesorius niekados nebūna ir negali būti: iškalbumas duotas tik tiems, ir tai ne visiems,

kas gali matyti visą paveikslą ir jausti jį. Nuo atskirų gi faktų žmogui nei šilta nei šalta. Taigi studentas, klausydamas nuobodžios litanijos, greitai nustoja domėtis profesoriaus žodžiais ir, jei gali, nustoja vaikščiojęs klausytų. Tik, sakau, jei gali. Juk su šiuo profesorium teks susidurti per egzaminus, o egzaminai pas jį patys sunkiausi. Visą savo gyvenimą padėjęs visokių smulkmenų rinkimui, jis pats jas atsimena gražiai ir apie jas klausia studentus. Kadangi jie, neturėdami reikalo ir negalėdami jų žinoti, paklausti tyli, egzaminatorius randa, kad jie nieko nežino.

Toki mažmožių gaudytojai profesoriai mokslui naudingi kaipo žalios medžiagos rankiotojai, iš kurios kiti padarys reikalingas išvadas, bet universitete jie greičiau kenksmingi. Apie mokslą studentas juk sprendžia iš profesoriaus dėstymo. Ateina universitetan jaunas studentas dažnai mistišką turėdamas įsitikinimą, kad mokslas begalo gražus ir baisiai galingas. Jis trokšta susilaukti tos iškilmingosios valandos, kada jam bus atskleista paslapties uždanga ir parodyta nematyta grožė. Tik patekęs tokio profesoriaus paskaiton ir girdėdamas nuobodų skaitymą apie savaime niekam nereikalingus daiktus, jis klausia savęs, argi toksai yra mokslas, apie kurį jis tiek svajojo. Jeigu apsivylęs išeis studentas iš vienos, kitos tokios paskaitos, jis tuoj nutars, kad mokslo visai nėra. Bus tuo būdu sugriautas gražus įsitikinimas, ir iš to bus visuomenei didelė nuoskauda.

Žinoma, ir mokslas nėra nuolatinė šventė. Jeigu jaunikaitis eina universitetan besivildamas rasti tenai šią skaisčią šventę, jis turės vis tiek nustoti

savo svajonių. Tik jeigu jis pateks pas tokius profesorius, kurie jo lūkesio neapvils iš pat pradžios, įsitikinimas, kad mokslas — nuolatinė šventė nebus sugriautas, bet po truputį pasikeis. Sis įsitikikinimas pataps dar gilesnis, o mokslas rodysis dar šviesesnis. Studentas pamatys, kad atskleisti nedidelį paslapties sklypelį, reikia kruvinai prakaituoti, reikia ruoštis būti tokio pažinimo vertam. Dirbdamas kasdieninį mokslo darbą pas profesorių sintetiką ir matydamas, kad iik tuo keliu galima prieiti prie moksliškosios tiesos, jis ne tik supras bet ir giliai pajus, kokis erškėčiuotas tiesos kelias. Jam pataps aišku, kad pirmutinis jo įsitikinimas, jog galima be jokios ruošos, be jokio prakaito, be mažiausio valios įtempimo pastebėti moksliškosios tiesos gelmes, buvo žeminantis mokslą ir žmogystę.

Taigi jeigu bloga knyga didelė visuomenei nelaimė, tai blogas profesorius dar didesnė. Dideliuose universitetuose, kur ꞌesti įvairių įvairiausioms mokslo šakoms atstovų, gali būti ir tokių fakto garbintojų profesorių be jokios mokslui skriaudos. Iš kelių ar keliolikos tūkstančių studentų rasis vienas kitas, kuris pataps tokio profesoriaus mokiniu, būdamas jam dvasios giminė. Tuo būdu bus paruošta mokslui darbininkų, kurie darys juodąjį darbą, vadinasi, bus jam naudingi. Bet mažuose universitetuose, jeigu bus daugiau profesorių, teišmanančių viena tiktai siaurą dalyką be jokio ryšio su kitomis mokslo problėmomis, mokslas bus ten ne tik ilgam nustelbtas, bet ir diskredituotas.

Mažiau kenksmingi bus profesoriai, kurie skrajoja padangėse neliesdami tikrenybės, nes jie mokės įkvėpti jaunimui bent mokslo meilę, norint mok-

sliškojo žinojimo jie negalės suteikti. Juk skrajoti svajonėse tegali tik didelis entuziastas, o entuziazmas limpa. Jeigu studentai, atėję universitetan su skaisčiomis viltimis susiduria su tokiu profesorium, jie bent nenustoja jaunystės vilčių, o tai jau labai daug reiškia. „Ką poetas šventosios dvasios įkvėptas parašo, gražu būna“, teisingai sako materializmo tėvas Demokritas. Bet ši mintis galima lygiai priderinti ir prie mokslo.

Visas universteto mokslo rūmas remiasi trečiosios rūšies profesorium, kuris moka rinkti žaliąją medžiagą, ją tinkamai priruošti, bet iš tos medžiagos daro toliau moksliškas konstruksijas. Jau buvo minėta, kaip tokis profesorius tobūlėsnį padaro tikėjimą mokslu. Pats jis eis kasmet mokslan ne tik gilyn, bet ir platyn, nuolat perdirbinėdamas ir papildydamas tą vaizdą tikrenybės, kurį jis dėsto studentams. Daugybėje vakarų universitetų profesoriai privalo dėstyti eilę dalykų, kurie turi vidujinės giminystės, bet būna išskirti tarp kelių katedrų. Užimdamas vieną katedrą, profesorius nėra priverstas dėstyti dalykus iš kaimynės katekros, bet jis tai daro, nes toksai mokytojavimas neleidžia jam susiaurėti, beužsiinant vien savo spesialiais dalykais. Profesorius, kursai tegali skaityti tik vieną dalyką, nematytas daiktas nė viduramžy, nekalbant jau apie naujuosius laikus.

Mes kalbėjome apie profesorius, kurie mokslui atsidavę ir tai matėme, kad vieno prisirišimo prie mokslo neužtenka. Yra dar viena rūšis profesorių — „del karjeros“. Jų buvo nemaža senojoj Rusijoj. Yra jų ir kitur. Tai pati blogiausia profesorių rūšis ir didžiausia universitetams nelaimė. Moksliškų

įsitininimų toksai profesorius neturi iš prinsipo jokių. Jis žiūrės, kokios moksliškos srovės rūbai geriau pritinka jo karjerai. Jeigu tie, nuo kurių jo karjera pareina bus spiritualistai, jis bus uoliausias spiritualistas, jeigu materialistai — jis rodysis ištikimiausias materialistas. Toks profesorius karjeristas įneša universitetan tikrą puvėsį. Anot Dantės patarimo: „nekalbėkime apie juos“.

Mes priėjome prie trumpos mūsų apžvalgos galo. Nušviesti visapusiškai tokį didelį daiktą, kaip mokslas ir vieta jam universitete mes nė neketinome. Be abejo mūsų mokslo supratime liko daug nebaigtų sakyti dalykų. Dažniausia mes galėjome tik nurodyti savo mintį, palikdami jos tikslų įrodymą vėlyvesniems laikams. Kartais neišsikalbėta tyčia. Mūsų išmanymu geresnis būna raštas, kuris sužadina mintį už tą kuris ją patenkina.

# Platono apologija.

# Sokrato gynimasis teisme.

Vertė A. Smetona

# Platono apologija.

## Sokrato gynimasis teisme.

### I.

Ką jūs, Atėnų vyrai, jaučiate, prisiklausę mano 17
kaltintojų, — nežinau. Kai aš, tai nuo jų žodžių
kuone pamiršau, kas besąs: taip mat įtikimai kalbė-
jo. Ir vis delto tiesos jie, stačiai pasakius, nėra nė
žodžio ištarę. Iš daugelio daiktų, kuriuos jie sume-
lavo, labiausiai nustebino mane vienas, būtent tas,
kur sakė, jog reikią jums saugotis, kad nebūtute
mano apgauti, nes aš, girdi, esąs gudrus kalbovas.
Ir iš tiesų: jų nesusigėdimas, žinant, kad tuojau bus b
yskiai sugaudinti, paaiškėjus, jog aš visai nėsu toks
gudrus kalbovas, — štai kas man pasimatė begėdiš-
kiausia iš jų pusės. Gal būt jie vadina gudruoliu
tą, kurs tiesą kalba? Jei tikrai taip mano, tai ga-
lėčiau prisižinti ir aš esąs kalbovas, tik ne jų pa-
dermės. Šiaip ar taip, jie — tai aš atkartoju — nė
kiek nėra tiesos pasakę, o iš manęs jūs išgirsite
visą tiesą. Bet, Dzeusas žino, vyrai Atėniečiai, jūs
išgirsite ne kalbą, gražiais posakiais išdailintą ir c
žodžiais išpuoštą, kaip štai jų kalbos, bet paprastą
pranešimą, išdėtą pasitaikiusiais žodžiais. Mat aš
esu tikras, kad tai yra teisybė, ką sakau, ir niekas
jūsų tenelaukia iš manęs kito ko. Agi ir nepri-
tiktų, vyrai, man, susilaukusiam tokio amžiaus, stoti
prieš jus, kaip kokiam jaunikaičiui, prisigraibiusiam
įmantrių posakių. Tad prašyte prašau jus, vyrai

Atėniečiai, vieno daikto: girdėdami mane ginantis
tokiais pat žodžiais, kokiais esu pratęs kalbėti vie-
šoje aikštėje prekinių stalų pašaliais, kur daugelis
d esate mane girdėję, ir kitur, nesistebėkite ir del to
nekelkite triukšmo. Mat taip yra: šiandien aš stoju
prieš teismą pirmą kartą, susilaukęs septynių dešimtų
metų, tad šios vietos kalba yra man svetima. Kad
tikrai svetimos šalies žmogus būčiau, tai jūs, be
18 abejo, atleistute man, jei kalbėčiau ta įprasta tarme,
kuria išauklėtas. Tad ir dabar teisingai, kaip man
regis, to jus prašau, būtent leisti man kalbėti savo
kalba — vis tiek, prastesnė ar geresnė ji būtų, o
jums pravartu rūpestingai sekti ir dėmėtis, ar aš
teisybę sakau, ar ne. Juk tokia yra teisėjo pareiga,
o kalbėtojo — tiesa sakyti.

Pirma tenka man, vyrai Atėniečiai, pasiteisinti
del pirmesniųjų melagiškų kaltinimų, prieš mane
sukeltų, ir del pirmesniųjų mano kaltintojų, o paskum
b — del paskesniųjų. Juk daug rados mano skundėjų,
jau senai, nuo daugelio metų jie įdavinėja mane
jums, nors nė vieno tiesos žodžio nepasako. Jų
bijau aš daugiau, negu Anito ir jo sėbrų, nors ir šie
yra pavojingi. Pavojingesni betgi anie, kurie dau-
gelį iš jūsų, vyrai, kai dar vaikai tebebuvote, nusi-
tvėrę tikino ir visai neteisingai skundė mane: esąs,
girdi, toks Sokratas, mintras vyras, kurs sukąs galvą
del daiktų, esančių aukštybėse, kurs ištyręs visa,
kas esą po žeme, ir kurs sugebąs paversti netaurą
c daiktą tauru. Štai tie žmonės, Atėnų vyrai, pa-
leidę tokį girdą, yra mano pavojingieji kaltintojai,
kadangi visi, kurie jų klausosi, spėja, kad visų tų
daiktų tyrėjai nei Dievų nebetikį. Paskum, tų kaltin-
tojų yra daug, ir jau senai jie kaltina, mane jums

dar tuomet įdavinėdami, kada lengviausiai patikėti jūs galėjote, kai tebebuvote vaikai, o kai kurie ir priaugliai; pagaliau jie kaltino už akių, kada niekas nesigynė. Kas visų kebliausia, tai kad negalima nei sužinoti nei pasakyti dargi jų vardų; negu tik vienas kitas komedijų rašytojas rastųsi jų tarpe. Ku- d
rie iš pavydo ir iš pykčio stengės jus įkalbėti, taip pat kurie, būdami patys įkalbėti, kitus įkalbinėjo, — visi tie yra labai sunkiai prieinami, kadangi negalima nė vieno jų nei čia atvesti nei sugauti netiesą kalbant. Priešingai, man tenka ginantis tarytum su šešėliais kautis ir klausinėti niekeno neatsakomam. Vadinasi, sutiksite, jog mano kaltintojų, kaip sakau, dvejopų esama: vieni, tai kurie su skundais vos dabar išstojo, o kiti, tai senieji, apie kuriuos tik kalbėjau; ir tikėkite manim, man reikia e
apsiginti pirma nuo anų. Juk ir jūs pirma klausėtės anų mane kaltinant ir daug labiau, kaip tų, kurie paskum atsirado.

Tiek to, Atėnų vyrai, šiaip ar taip, esu verčiamas gintis ir mėginti taip trumpu laiku išplėšti iš 19
jūsų sielos tą piktą paskalbą, kurią jau ilgą laiką savyje nešiojate. Norėčiau būtent, kad tikrai taip atsitiktų — jei tat yra geriau ir jums ir man — ir kad man kiek pasisektų pateisinti save. Bet aš numanau, kaip nelengvas tasai žygis, ir toli gražu nepamirštu jo sunkumo. Pagaliau, tesidarai taip, kaip Dievui tinka; man reikia klausyti įstatymų ir ginti savo byla.

Tat panagrinėkime nuo pat pradžios, kas per kaltinimas, iš kurio yr kilęs tas piktas girdas, kuriuo, b
matyti, atsidėjęs Melėtas įteikė tą skundą prieš mane. Tegu! Ką gi skelbė apie mane tie piktos kalbos

žmonės? Norint tai žinoti, reikia paskaityti jų,
kaip tikrųjų kaltintojų, tasai prisiektas skundas: „So-
kratas nusikalsta ir niekus daro, norėdamas susekti,
kas darosi po žeme ir danguje, netaurą daiktą vers-
damas tauru ir kitus mokydamas tų pačių dalykų."
c Maž daug šitoks jų skundas. Agi ir patys tai maty-
davote Aristofano komedijoje: ten kana koks Sokra-
tas nešiojamas sakosi oru lakstąs ir paisto daug kitų
niekų apie daiktus, apie kuriuos aš nič-nieko ne-
nuvokiu. Taip sakydamas, aš nenoriu niekinti to
mokslo, jei kas jį tikrai išmano. Ir Melėtas tene-
painioja manęs tokion bylon, nes aš, vyrai Atėnie-
čiai, tikrai nieko bendro neturiu su tokiais dalykais.
d Daugelį jus pačius statau liudytojais ir kviečiu vi-
sus, kurie tik esate kada girdėję mane kalbant, iš-
aiškinti kits kitam ir išpasakoti; juk daug jūsų yra
tokių. Tad papasakokite vieni kitiems, ar yra bent
vienas jūsų kas girdėjęs mane kalbant ką apie
tokius dalykus. Ir iš to jūs sužinosite, kad ir visa
kita, ką minia pasakoja apie mane, yra tokios pat
vertės.

Ne! ir čia tikrai nėra nieko rimta. Ir jei esa-
te iš ko girdėję, kad aš imąsis mokyti žmones ir
e už tai reikalaująs pinigų, tai ir vėl netiesa, nors,
kaip man rodos, yra gerai, jei kas sugeba auklėti
žmones, kaip štai Leontinų Gorgias, Keo Prodikas
ir Elidos Hippias. Jie mat kiekvienas, vyrai, įmano,
keliaudami iš miesto miestan, vilioti jaunikaičius,
20 kurie galėtų dykai bendrauti su kuo norėdami ir
iš savųjų piliečių. Tuos jaunikaičius įkalbinėja, me-
tus savųjų pamokas, mokytis iš jų pačių už atlygi-
nimą ir dar dėku pasakyti. Beje, yra čia dar kitas
mintras žmogus, iš Paro, kurs esąs, kaip aš patyriau,

į mus atvykęs. Mat netikėtai sutikau vieną, sofistams sumokėjusį pinigų daugiau, kaip visi kiti krūvoje, — Kallią Hipponiko sūnų. Taigi ji paklausiau (mat jam yra du sūnu): „Mielas Kalliau, sakiau aš, — jei tavo sūnūs butų kumeliukai ar teliukai, tai reiktų jiems paimti ir pasamdyti toks b
pristovas, kurs turėtų juodu užūgdyti gražius ir gerus, kaip tinka jų padermei. Tai būtų arba koks arklininkas arba koks ūkininkas. Bet tai juk žmonės! Tai kokį auklėtoją ketini jiems paimti? Kas išmanytų tokią dorybę, kuri yra žmogui ir piliečiui privalu? Manau, būsi tai apsvarstęs, kadangi sūnų turi. Yra toks, — paklausiau, — ar ne? — „Žinoma yra", — atsakė jis. — „Kas per vienas? — klausiau toliau. Iš kur jis ir kiek ima už pamokas?" — „Euenas iš Paro, Sokratai, — atsakė jis, — ima penkias minas". Tada pamaniau: laimingas Euenas, jeigu jis tikrai turi to gabumo ir taip įmanomai moko. Agi ir aš galėčiau girtis ir didžiuotis tuo amatu, jeigu jo taip mokėčiau. Bet, deja, vyrai c
Atėniečiai, nemoku.

Tad gal kas iš jūsų man tan žodin pasakytų: „Sokratai, nagi koks tavo tikras verslas? Iš kur tos piktos paskalbos prieš tave yra kilusios? Matyti, ne iš to, kad tavo verslas nieku ypatingu nesiskyrė nuo kitų darbo? Juk nebūtų pasklidę nei tokio girdo nei tokių kalbų, jei tu nebūtum daręs ko kitaip, kaip daugumas daro? Tad sakai mums, kaip tikrai yra, kad mes nepasielgtume su tavim skubotai". Kas taip sako, tas, man rodos, teisingai kalba, ir aš pa- d
mėginsiu jums išaiškinti, kas per priežastis, kuri sudarė man tą vardą ir tą piktą paskalbą. Tad klausaite. Gal jums kuriems pasirodysiu taip sau

juokuojąs. Bet tikėkite manim: aš jums sakysiu ti-
krą tiesą. Aš turiu, vyrai Atėniečiai, gavęs tą var-
dą ne del kito ko, kaip tik del tam tikros išmin-
ties. Kokia gi ta išmintis? Ji, tur būt, yra pa-
prastoji žmogaus išmintis. Tos mat, manyčiau, tik-
e rai aš turiu. Tie štai, apie kuriuos tik kalbėjau,
yra rasit didesnės išminties, nei ta, kuri žmogui pa-
siekiama; jei ne taip, tai aš neturiu ko besakyti.
Bent aš jos tikrai nesuprantu, ir kas sako priešin-
gai, tas meluoja ir leidžia piktas paskalbas apie
mane. Ir dabar neurzkite ant manęs, vyrai Atė-
niečiai, jei kaip atrodysiu jums iš didžio kalbąs,
nes ta mintis, kurią sakysiu, nebus mano; priešin-
gai, aš atsišauksiu į tą, keno žodis jums visai pa-
tikimas. Būtent, savo išminčiai liudyti, — ar aš
jos iš viso turiu ir kokia ji yra, — nurodysiu jums
Delfų Dievą. Juk tikrai pažįstate Cheirefontą. Jis
21 buvo mano draugas iš jaunų dienų, taip pat ir jūsų
draugės žmogus; jis buvo tuomet kartu pabėgęs ir
paskum sugrįžo su jumis. Agi žinote, koks buvo
Cheirefontas, kaip skudriai imdavos viso, ko tik įsi-
geisdavo. Ir štai, vieną kartą atvykęs Delfuosin,
išdrįso tuo reikalu paklausti Dievą. Ir vėl sakau,
nekelkite triukšmo, vyrai! Jis mat pakláusė, ar yra
kas išmintingesnis už mane. Pytija žiniuonė atsakė,
kad niekas neesąs išmintingesnis. Tuos žodžius pa-
tvirtins jums čia pat jo brolis, kadangi Cheirefon-
tas jau miręs.
b Dabar įsidėmėkite, kodel aš jums tai sakau.
Mat noriu jums išaiškinti, iš ko yra kilusi ta piktoji
mano paskalba. Išgirdęs, kad Pytija tatai lėmusi, aš
maniau sau šiaip: „Ką gi Dievas skelbia ir kokią ten
jis mįslę mena? Juk aš tikrai nesijaučiu išmintingas

nei didžiuose nei mažuose dalykuose. Ką gi jis pagaliau mano, sakydamas mane išmintingiausią esant? Juk meluoti jis tikrai nemeluoja, nes tai jam nepridera". Ir ilgai abejodamas sukiau galvą, ką tie jo žodžiai reiškia. Galų gale, sunkokai išsijudinęs, ryžaus tirti tą dalyką šiokiu būdu. Nuėjau į vieną iš tokių, kurie rodosi išmintingi esą, manydamas, kad kur jau kur, o tenai jau suseksiu, jog žiniuonė kly- c
sta, ir stačiai galėsiu pasakyti: Štai tas yra išmintingesnis už mane, o tu skelbi, kad aš. Tad nuodugniai kvočiau tą vyrą: vardu jis minėti visai nėra man reikalo. Jis buvo vienas iš valstybės vyrų; jį bekvosdamas ir su juo bešnekėdamas, vyrai Atėniečiai, gavau maž daug tokio įspūdžio. Man pasimatė, kad tas vyras nėra betgi toks išmintingas, koks jis rodosi daugeliui žmonių ir labiausiai sau pačiam. Paskum mėginau jam aiškinti, kad nors jis vedasi išmintingu, tačiau toks nėra. Galas buvo toks, kad d
įsipykau ir jam ir daugeliui tų, kurie su juo buvo.

Grįždamas į save, vis delto maniau sau: „Už tą žmogų aš esu išmintingesnis. Mat, rodos, nė vienas mudu nieko tauro nežinova; tik jis nežinodamas dedasi ką žinąs, o aš, kai nežinau, tai ir nesidedu žinovu. Tad ir atrodo, kad aš bent kiek už jį išmintingesnis, — jau tuo būtent išmintingesnis, kad nesisakau žinąs ką nežinodamas". Po to ėjau į kitą, vieną iš tų, kurie laiko save išmintingesniais ir už aną. Bet ir čia pasirodė ta pat. Taip tad įsi- e
pykau ir šiam ir daugeliui kitiems.

Po to jau paeiliui vaikščiojau, — susisielojęs ir nerimo paimtas; kad ir numaniau, jog tuo žygiu kėliau sau neapykantą, vis delto jaučiausi verčiamas Dievo bylą statyti visų aukščiausia. Tad reikia,

tiriant Dievo žosmės prasmę, vaikščioti per visus,
22 kurie tik tariasi ką išmaną. Dievaži, Atėniečiai, —
juk reikia sakyti jums tiesa, — aš tikrai gavau pa-
tirti štai ką maž daug: kurie labiausiai giriami, tie
pasirodė, man juos Dievo žosmės atžvilgiu bekvo-
čiant, veik daugiausia stokoją, o kiti, kurie men-
kesnio garsumo buvo, pasirodė daugiau nuovokos
turį. Juk reikia jums apsakyti mano klaidžioji ke-
lionė, kaip būtent šiokius ir tokius vargus vargau,
kad žiniuonės žosmė paliktų nenupeikta.
Tad nuo valstybės vyrų ėjau į poetus, tragedijų
b bei ditirambų dirbėjus ir kitus, norėdamas tenai
pirštu prikišamai sau parodyti, kad aš mažiau te-
išmanau už anuos. Imu jų tuos, rūpestingiausiai,
kaip man rodosi, apdorotus veikalus, ir klausinėju,
ką jie pasakys, kad tuo pačiu žygiu galėčiau ko iš
jų ir pasimokyti. Tik man, vyrai, drovu sakyti jums
tiesa, ir vis delto ji reikia pasakyti. Mat vienu žo-
džiu, kuone visi, kurie ten buvo, geriau kalbėjo, nei
poetai, apie kūrinius, jų pačių parašytus. O netru-
c kus vėl sužinojau ir apie poetus, kad jie, jei kuria
ką, tai kuria ne išmintim, bet kaua kokiu įgimtu ga-
bumu, Dievo įkvėpti, kaip ir pranašai ir tie, kurie
ripuote ripuoja žiniuonių žosmę. Agi ir tie pasako
daug ir gražių dalykų, tačiau nieko nenusimano apie
tai, ką kalba. Tokio maž daug ūpo, kaip man pa-
aiškėjo, pagauti ir poetai. Tuo pat žygiu pastebė-
jau, kad jie, būdami gabūs poezijai, jau dedasi iš-
mintingiausi žmonės ir kitur, kur nieko nenuvokia.
Išėjau tad ir iš jų, manydamas sau, kad aš juos pra-
nešu tuo pat atžvilgiu, kuriuo ir politikus.
d Pagaliau ėjau į amatininkus. Jog aš, stačiai
sakant, nieko nežinau, — man buvo aišku. Bet bu-

vau tikras, kad jie žino daug ir gražių dalykų. Čia
aš ir neapsigavau: Jų tikrai žinota, ko nežinota
mano, ir tuo jie buvo išmintingesni už mane. Tik
ir gerieji amatininkai man pasirodė, vyrai Atėnie-
čiai, ta pačia yda besergą, kaip ir poetai. Kad pui-
kiai atlikdavo savo amatą, jau del to jie kiekvienas
dėjosi visų geriausiai išmaną ir kitus dalykus, dargi
pačius painiuosius, ir ta būtent jų paklaida temdė
aną jų išmonę. Taip kad, sekdamas žiniuonės žos-
mę, kláusiau pats save, kas man iš dveja pasirinkus: e
palikus tokiam, koks esu, neturėdamas nei jų mokslo,
nei jų neišmonės, ar bevelijus būti, kaip jie, moky-
tam, bet neišmintingam. Pagaliau tariau sau ir
žiniuonės žosmei, kad man verčiau palikus tokiam,
koks esu.

Aišku, vyrai Atėniečiai, šitas tyrimas yra pri-
daręs man daug priešininkų, ir tai dar pačių piktųjų 23
ir pačių smarkiųjų: tad iš jų yra kilę tieka paskalbų
ir tas girdas, kad aš esąs išmintingas. Mat klau-
sytojai tiki, kad aš pats visuomet išmanąs tai, ko
kitus sugaunu nežinant. Matyti, vyrai, kad tikrai
išmintingas tėra Dievas ir kad jis ta savo žosme
skelbia, jog žmogaus išmintis maža ko tėra verta
arba nieko neverta. Ir jis, nurodydamas Sokratą,
regis, tik pasinaudoja mano vardu, dėdamas mane b
pavyzdžiu, tarytum sakyte sakydamas: „Žmonės,
tas jūsų tarpe išmintingiausias, kurs, kaip Sokratas,
yra sužinojęs, kad jo išmintis, tiesą pasakius, yra
niekis“, Štai ir dabar aš vaikščiodamas vis dar te-
betyrinėjau ir tebeklausinėjau, kaip Dievo sakyta,
kiekvieną pilietį ir svetimos šalies žmogų, kurį tik
laikau išmintingu. Ir kai man nesirodo išmintingas, tai
aš einu Dievui talkon ir iškeliu aikštėn, kad tas ir

tas tikrai nėra išmintingas. Nuo tokio darbo nebepalieka man laiko nei savo krašto nei savo namų
c reikalais kiek rimčiau pasirūpinti. Kad taip Dievui tarnauju, del to ir didžiausiame skurde gyvenu.

Be to, tenka pridurti, kad jaunuoliai, labai pasiturinčių tėvų sūnūs, kurie turi laisvo laiko kiek norint, savitai lydi mane visur ir mėgsta klausytis, kaip aš tardau žmones. Manim sekdami, paskum dažnai ir jie patys ima kamantinėti kitus. Ir, kaip man regis, jie randa eibes tokių žmonių, kurie tariasi ką žiną, o iš tikrųjų maža ką težino arba nieko nežino. Tada jie, gaudinami jaunuolių, įširsta ne ant savęs, bet ant manęs, ir pasakoja, kad esąs
d kana koks Sokratas nedorėlis, kurs tvirkinąs jaunuomenę. Ir jei kas paklausia juos, ką veikdamas ir ko mokydamas tvirkina, tai neturi ko beatsakyti, nes nežino. Bet kad nesirodytų sugauti esą, kalba lakius žodžius, leidžiamus prieš visus tuos, kurie ieško tiesos, teigia būtent, kad jis tiriąs, kas dedasi ore ir po žeme, mokąs netikėti Dievų, mokąs priemonės negeram daiktui paversti geru. Tiesos, man ding, jie nenorėtų sakyti, — tos tiesos, kad jie yra per aiškiai sugaudinti, jog apsimeta ką žiną, o iš tikrųjų nieko nežino. Taigi, ištroškę garbės, kaip
e aš menu, būdami smarkūs ir sudarydami didelį būrį, susitelkę krūvon ir įtikimai kalbėdami apie mane, jie yra jums prikuždėję pilnas ausis nebūtų daiktų, pirma stropiai leidę ir dabar tebeleisdami paskalbas apie mane. Iš tų žmonių tarpo stojo prieš mane Melėtas, Anitas ir Likonas, Melėtas, gieždamas apmaudą už poetus, Anitas — už amatininkus ir vals-
24 tybės vyrus, Likonas — už kalbovus. Taip esant, aš stebėčiaus, kaip jau pradžioje minėjau, jei man

pavyktų tokiu trumpu laiku išrauti iš jūsų širdies toji paskalba, taip giliai tenai įsikerėjusi. Šitai jums, Atėniečiai, tikroji tiesa! Aš niekái nieko nuo jūsų nepaslėpiau, kalbėdamas nieko nenutylėjau. Ir betgi numanau, kad tuo būtent sukeliu prieš save neapykantą. Tatai yra kaip tik įrodymas, jog tiesą kalbu, jog šitokia yra paskalba prieš mane ir jog tokia yra jos priežastis. Dabar ar vėliau tardysite šią bylą, — visuomet rasite ją tokią, kokia b
mano išdėta.

Tik jau pakaks jums šito mano pasiteisinimo del skundų, kuriuos kėlė pirmieji mano kaltintojai. Dabar aš mėginsiu gintis nuo Melėto, nuo to gero ir, kaip jis sakosi, ištikimo šalies žmogaus, ir nuo paskesniųjų kaltintojų. Kadangi šie kaltintojai yra kaip ir nauji, tad paimkime iš eilės ir jų raštu įteiktą skundą. Jis maž daug šitoks: „Sokratas, — skelbia jis, — nusikalsta tuo, kad tvirkina jaunuomenę, kad netiki Dievų, kuriuos tiki šalis, bet garbina jų vietoje naujus“. Toks yra skundas. Išna- c
grinėkime jį dyksnis po dyksnio.

Aišku: jis sako, aš nusikalstąs, kad tvirkinąs jaunuolius, o aš sakau, vyrai Atėniečiai, priešingai: Melėtas nusikalsta, nes jis daro juokus iš rimtų dalykų, nepagalvojęs tampydamas žmones po teismą ir apsimesdamas tarytum sirgte sergąs del tų dalykų, kurie jam galvoje niekuomet ir būti nėra buvę. Kad visa tatai yra taip, pamėginsiu aš ir jums išrodyti.

Na, Melėtai, eik šen ir pasakyk man: Ar tu nelaikai visų svarbiausiu dalyku, kad mūsų jaunuomenė būtų kuo geriausia?

Melėtas. Žinoma, kad taip. d

Sokratas. Gerai. Dabar pasakyk čia teisėjams, kas ją padaro geresnę. Juk, be abejo, tu žinai, nes jąja taip labai rūpinąsis. Tu sakai susekęs, kad aš ją tvirkinąs, ir del to atvedei čia mane kaip kaltininką į teisėjus; dabar pasakyk ir tą, kurs daro ją geresnę, paminėk vardu teisėjams, kas jis toks.

Matai, Melėtai, tu tyli ir neturi ko atsakyti. Argi tu nejauti, kad tau gėda ir kad savo tylėjimu tu patvirtini mano žodžius, jog tas dalykas niekuomet nėra tau rūpėjęs? Tat pasakyk, mielasai, kas ją geresnę padaro?

Melėtas. Įstatymai.

e Sokratas. Mano tu mieliausias, aš klausiu ne to, bet klausiu, kas per žmogus, kurs visų pirma, žinoma, išmano ir tai — ir įstatymus.

Melėtas. Šitie, Sokratai, — teisėjai.

Sokratas. Ką sakai Melėtai? Teisėjai geba auklėti jaunuomenę ir ją daryti geresnę?

Melėtas. Taip, be abejo.

Sokratas. Visi jie ar tik kai kurie, o kiti ne?

Melėtas. Visi.

Sokratas. Hera žino, kaip tu gražiai kalbi! Tiek daug esama naudingų padėjėjų. Kas gi toliau? Ar šitie klausytojai irgi daro jaunuomenę geresnę, ar ne?

25 Melėtas. Jie irgi.

Sokratas. O Tarybos nariai?

Melėtas. Tarybos nariai taip pat.

Sokratas. O Tautos susirinkimo žmonės, Melėtai, tie vyrai gal tvirkina jaunuomenę? O gal ir tie visi daro ją geresnę?

Melėtas. Ir tie daro geresnę.

Sokratas. Vadinasi, visi Atėniečiai gražiai, dorai auklėja jaunuomenę, tik aš ne; tik aš vienas ją tvirkinu. Juk taip tu sakai?

Melėtas. Tikrai taip sakau.

Sokratas. Kokiu biauriai nelaimingu tu mane laikai! Bet atsakinėk toliau. Ar, tavo nuomone, b
yra ta pat, kalbant ir apie arklius? Visi žmonės juos gerina, o tik vienas kas juos gadina? Ar visai priešingai yra: rasit vienas kas moka juos gerinti arba tik nedaugelis, būtent arklininkai, o visi kiti, turėdami reikalo su arkliais ir jais naudodamies, juos nualina? Ar nėra taip pat, Melėtai, su arkliais ir su visais kitais gyvais sutvėrimais? Šiaip ar taip kalbėtute, tu ir Anitas, yra visai ta pat. Tikrai didelė laimė būtų jaunuomenei, jei tik vienas kas ją tetvirkintų, o visi kiti ją skatintų geran. Pagaliau, Melėtai, tu pakankamai išrodei, kad jau- c
nuomenė tau niekuomet nerūpėjo, ir tu aiškiai išsiduodi, kad tau nė motais tie dalykai, del kurių čia mane tampai po teismą.

Dar pasakai mums, del Dzeuso, Melėtai, ar su taurais ar su netaurais žmonėmis geriau gyventi? Atsakai, mano mielasai, nes mano klausimas negi sunkus. Ar ne tiesa, netaurieji visuomet daro ką pikta savo artimiesiems, o padorieji — visuomet ką gera?

Melėtas. Tikra tiesa.

Sokratas. Vadinasi, yra toks žmogus, kurs nori būti verčiau pikta negu gera daromas tų, kurių d
tarpe jam tenka gyventi?.. Atsakyk, mano mielasai, juk ir įstatymas liepia atsakyti. Ar yra toks žmogus, kurs norėtų būti pikta daromas?

Melėtas. Žinoma, kad nėra.

Sokratas. Tegu... Tu mane čia atvedei teisman už tai, kad aš tvirkinąs ir piktinąs jaunuomenę tyčiomis ar netyčiomis?

Melėtas. Žinoma, kad tyčiomis.

Sokratas. Kaip gi, Melėtai? Toks jaunas būdamas, tu esi už mane, senatvės susilaukusį, daugiau prityręs, kad žinai, jog piktieji daro pikta savo artimiesiems ir gerieji — gera, o aš mat toks neišmanėlis, kad nenuvokiu dargi to, jog aš, jei
e vieną iš tų, su kuriais suseinu, padarysiu nevalyvą, gausiu pikto ko pritirti iš jo? Ir tavo nuomone, aš taip negudriai, piktai elgiąsis tyčia? Ne, Melėtai, čia aš netikiu tavim, ir joks kitas žmogus, manau, netiki. Arba aš netvirkinu jaunuomenės arba, jei tvirkinu, tai netyčiomis. Vadinasi, šiaip
26 ar taip vertus, tu meluoji. Jei nenoromis ką tvirkinu, tai įstatymas neverčia šaukti tieson už tokius nenorėtus nusižengimus, priešingai, tuomet reikia, nuošaliai pasiėmus kaltininką, jis pamokyti ir sudrausti. Juk aišku: pamokytas aš liausiuos daręs tai, ką netyčiomis darau. O tu vengei ir nepanorėjai su manim susieiti ir mane pamokyti; tu reikalauji čia mane teisman, kur vedami įstatymu tie žmonės, kurie bausti reikia, o ne mokyti.

Bet jau iš to, vyrai Atėniečiai, ką aš kalbėjau,
b yra aišku, jog tie dalykai Melėtui nė kiek ir niekuomet nerūpėjo. Tačiau sakyk mums, Melėtai, kaip, tavo nuomone, aš tvirkinu jaunuomenę. Juk iš tavo skundo, kurį įteikei, išeina, kad aš mokąs tikėti ne tuos Dievus, kuriuos tiki šalis, bet kitus, naujus Dievus? Ar tik ne tokiu mokslu, tu sakai, aš tvirkinąs jaunuomenę?

Melėtas. Taip, aš griežtai tvirtinu tai.

Sokratas. Tai del jų, Melėtai, del tų Dievų, apie kuriuos dabar kalbame, dar aiškiau pasakai man ir šitiems vyrams. Mat aš negaliu suprasti, ar tu sakai, kad aš mokąs tikėti kai kuriuos Die- c
vus — tada ir aš pats, žinoma, tikiu juos, vadinasi, nėsu visiškas bedievis ir tuo nėsu nusikaltęs, tik jau tikiu ne mūsų šalies, bet kitus Dievus, ir tu mane kaltini tų kitų Dievų tikėjimu, — ar tu manai, kad aš pats iš viso netikiu Dievų ir kitus mokau jų netikėti?

Melėtas. Taip, aš tvirtinu, kad tu iš viso netiki Dievų.

Sokratas. Keistas tu žmogus, Melėtai! Ką tu nori tais žodžiais pasakyti? Kad aš nelaikąs, žinoma, nei saulės, nei mėnesio Dievais, kaip kiti žmonės?

Melėtas. Dzeusas žino, teisėjai, tikrai taip yra: jis sako saulė esanti akmno, o mėnuo — žemė.

Sokratas. Matyti, Anaksagorą tariesi kalti- d
nąs, Melėtai mielasai! Tokiais nenuovokomis tu laikai šiuos teisėjus, ir jie, tavo nuomene, tiek nenusimaną apie raštus, kad ir žinoti nežiną, jog Klazomėnų Anaksagoro knygose yra eibės tokių minčių? Vadinasi, ir jaunuoliai išmoksta iš manęs tų gudrybių, kurių jie gali kartais nusipirkti Orchėstroje, jau labai brangiai skaitant, už drachmę ir iš- e
juokti Sokratą, jei šis jas savintųs, kad tos gudrybės taip keistos! Bet, del Dzeuso, ar tau tikrai taip rodosi, kad aš jokio Dievo netikiu?

Melėtas. Taip, del Dzeuso, tu visiškai netiki jokio Dievo.

Sokratas. Tu, Melėtai, man regis, ir pats savim netiki. Iš tiesų aš manau, Atėniečiai, kad šitas

vyras yra didelis akiplėša, visai išdykęs berniokas, kad jis įteikė tą skundą tiesiog per savo paikumą ir per savo jauno amžiaus trakumą. Jis, tarytum, prasimanė mįslę ir mėgina: „Ar pastebės išmintingasis
27 Sokratas, kad aš juokuoju su juo, pats sau prieštaraudamas, ar aš apgausiu jį ir kitus klausytojus?“ Agi kaltintojas, man regis, pats sau prieštarauja savo skundo rašte, tarytum sakyte sakydamas: „Sokratas yra kaltas, kad netiki Dievų, bet kad ir tiki Dievus“. Kas gi tai būtų, jei ne juokavimas!

Tad pagalvokite, vyrai, drauge su manim, kodel man jo žodžių prasmė tokia atrodo. O tu, Melėtai, atsakinėk mums. Be to, jūs atsiminkite, ko aš pra-
b šiau iš jūsų pat pradžioje: nekelti triukšmo man kalbant, kaip esu įpratęs.

Ar yra Melėtai toks žmogus, kurs tiki žmonių padarus, bet netiki žmonių? Tegu jis atsako, vyrai, užuot nuolat murmėjęs? Yra bent vienas, kurs netiki, arklių, bet tiki arklių darbus? Arba kurs netiki vamzdininkų, o tiki vamzdininkų žaismą? Ne, mano geriausias, tokio žmogaus nėra. Jei tu nenori atsakyti, tai aš pasakysiu tau ir kitiems, čia esantiems. Tačiau atsakyk tu man bent šitan klausiman: Ar yra toks, kurs tiki dievenių galybę, bet netiki dievenių?

c Melėtas. Nėra.

Sokratas. Kaip gerai, kad pagaliau ryžais atsakyti, nors ir teisėjų verčiamas! Vadinasi, tu tvirtini, kad aš tikįs ir mokąs tikėti naujųjų ir senųjų dievenių galybę? Šiaip ar taip, tavo nuomone, aš tikiu dievenybę, nes tu ir priesaika tai paliudijai savo skundo rašte. Bet jei aš tikiu dievenių darbus, tai man, be abejo, reikia tikėti ir dieveniai. Argi

ne taip? Žinoma, taip. Spėju, kad sutinki su manim, nes neatsakai. Ar dievenių nelaikome Dievais d
arba Dievų vaikais? Taip ar ne?

Melėtas. Tikrai taip.

Sokratas. Taigi, jei aš, kaip tu sakai, tikiu
dievenius, o dieveniai yra šioki ar toki Dievai, tai
išeitų, kaip aš sakau, kad tu mįslėmis žaidi ir juokiesi
iš mūsų: mat, tavo tvirtinimu, netikėdamas
Dievų, aš juos vėl tikįs, kadangi tikiu dievenius.
Jei, toliau, dieveniai yra Dievų vaikai, būtent prigulėti
su nimfomis ar su kitomis kuriomis esybėmis,
kaip tatai yra pasakojama, tai kuris žmogus galėtų
tikėti, kad esama Dievų vaikų, o Dievų nesama? Tai
juk būtų tokia pat nesąmonė, kaip ir ta, jei kas ti- e
kėtų arklių bei asilų padermę, būtent pusasilius, o
netikėtų nei arklių nei asilų. Ne, Melėtai, arba tu
įteikei šitą skundą, norėdamas mus taip gudriai išmėginti,
arba nežinojai, kaip surasti tikroji kliaudė,
kurią galėtumei man prikišti. Kad tau pavyktų
įkalbėti kam, turinčiam nors truputį nuovokos, jog
tas pats žmogus gali tikėti dievenių bei Dievų dar-
bus ir jog vėl tas pats gali netikėti nei dievenių 28
nei Dievų nei pusdievių, — tai visai negalimas dalykas.

Taip esant, Atėnų vyrai, man regis, nebėra daugiau reikalo teisintis del Melėto skundo, kad aš nėsu nusikaltęs: juk gana ir to, ką esu pasakęs. O kai del to dalyko, apie kurį pirma kalbėjau, būtent, kad aš esu daug ir daugeliui įsipykęs, tai gerai žinokite, jog ir tai tiesa yra. Šitai kas mane pražudys, jeigu jau pražudys: ne Melėtas ir ne Anitas, bet piktoji minios paskalba ir neapykanta. Jos pražudžiusios daug kitų ir gerų žmonių, ir manáu, kad

b dar pražudys. Tad nėra ko ir bijoti, kad ties manim sustos.

Gal kas pasakytų: „Ar tau ne gėda, Sokratai, dirbus tokį darbą, už kurį tau yra pavojaus šiandie numirti“. Aš teisingai tokiam galėčiau šiaip atšauti: „Negerai kalbi, žmogau, manydamas, jog vyras, iš kurio esti šiek tiek naudos, privaląs atsižvelgti į pavojų tarp gyvybės ir mirties, o ne vien to žiūrėti, ar, darydamas ką, teisingai ar neteisingai daro ir ar jo darbai sutinka su tauro ar netauro vyro vardu. Tavo nuomone, būtų mat nedori visi
c tie pusdieviai, kurie ties Troja galą yra gavę, jų tarpe visų labiausiai Tetidos sūnus, kurs menkniekiu telaikė pavojų prieš bet kokią nešlovę, kuri būtų tekusi kentėti. Jo motina, būdama deivė, jam įsigeidus užmušti Hektorą, pasakė, man regis, maž daug šitaip: „Mano tu vaike, jei tu keršysi už savo draugo Patroklo mirtį ir nužudysi Hektorą, tai ir pats numirsi. Agi ir tau, — sakė ji, — tuojau po Hektoro toks galas skirtas“. Išgirdęs tokį atkalbinėjimą, jis betgi ir paisyti nepaisė nei mirties nei
d pavojaus, nes jam daug baisiau atrodė gyventi baikštuoliui, neatkeršijusiam už savo draugus. „Verčiau man,—jis sako,—tuojau mirti, nubaudus tą netaurėlį, kad čionai nelikčiau išjuoktas šalia rystųjų laivų, benaudis žemės grozdas“. Juk nemanai, kad jis sielojos del mirties ir pavojaus? Štai kaip yra iš tikrųjų, Atėnų vyrai: kur pats save kas pasistato, įsitikinęs, kad toks jo pasirinkimas geriausias, arba kur jis esti pastatytas viršininko, ten jam reikia, mano nuomone, ištverti ir drąsiai sutikti pavojus, visai nepaisant, išskyrus nešlovę, nei mirties nei kito ko.

Kitaip darydamas, Atėniečiai, nevalyvai būčiau
pasielgęs. Mat kai karo vadai, jūsų išrinkti mano e
viršininkais, skyrė man vietą ties Poteidaja, ties
Amfipoliu ir ties Dėlijum, tai aš, kaip ir kitas ku-
ris, ištvėriau ten, kur jie mane statė, ir buvau mir-
ties pavojuje; o kai dabar Dievas reikalauja, — taip
aš maniau ir spėjau, — kad aš kol gyvas tiesos ieš-
kočiau, save ir kitus tardyčiau, tai aš, pabugęs mir-
ties ar šiaip jau kokio vargo, galėčiau palikti man
skirtą vietą! Toks elgesys būtų tikrai nevalyvas, 29
tuomet bet kas galėtų visai teisingai statyti mane
prieš teismą už tai, jog netikįs Dievų, kadangi ne-
klausąs žiniuonės žosmės, bijąs mirties ir laikąs
save išmintingu, nebūdamas išmintingas.

Juk bijoti, vyrai, mirties yra ne kas kita, kaip
dėtis išmintingu, nors toksai nėsi. Tai mat yra
lygu manyti, kad žinai ką nežinodamas. Agi nie-
kas nežino, nei kas yra mirtis, nei to, ar ji nėra
žmogui kartas dargi visų didžiausia laimė; ir vis
delto jos bijo, tarytum gerai žinodami, kad ji di-
džiausia nelaimė. Ir kas tai yra, jei ne neišmonė,
jei ne ta pati biaurioji, manyti, kad žinai ką neži- b
nodamas? Šiame daikte, vyrai, aš, gal būt, ski-
riuos nuo daugelio kitų žmonių, ir jei man tikrai
tektų sakyti, kuo aš esu išmintingesnis už kitą kurį,
tai pasisakyčiau, jog būtent tuo, kad aš, neišmany-
damas gerai Hado dalykų, taip ir tariuosi jų neiš-
manąs. Kad negerai ir negražu yra neteisinga
elgtis ir neklausyti geresnio už save, — žmogaus ir
Dievo, — tai aš betgi žinau. Todel aš niekuomet ne-
sibaidysiu ir nevengsiu tokių dalykų, apie kuriuos
nežinau, ar jie nėra kartais geri prieš tuos, ku-
riuos žinai, kad jie tikrai pikti.

c Tegu jūs dabar paleidžiate mane, nepatikėję Anitu, kurs sakė, kad arba visai nereikėję man čia ateiti, arba, kai jau čia atėjau, nebegalima esą palikti manęs mirtim nepasmerkto, nes, kaip jis jums teigia, man iš čia nenubaustam ištrūkus, jūsų sūnūs, sekdami Sokrato mokslu, visi ir visiškai patvirksią. Jeigu jūs man tan žodin tartute: Sokratai, mes nebeklausysime Anito, tačiau paleisime tave vien ta sąlyga, kad tu daugiau nebegaišintum laiko del to tyrinėjimo ir kad tau nebemagėtų išminties ieškojimas; ir jei vėl pakliūsi, taip bedarydamas, tai
d nebeišsisuksi nuo mirties. Jei, vadinasi, tokiomis sąlygomis, kaip sakiau, jūs mane paleistute, tai aš jums atšaučiau šitaip: Kad ir labai gerbiu jus ir lenkiuosi jūsų, Atėnų vyrai, tačiau Dievo daugiau, negu jūsų, paklausysiu; kol gyvas ir kol dar tebepagaliu, aš nesiliausiu ieškojęs išminties ir jums įkalbinėjęs, beaiškinęs, kur tik sutikdamas ką iš jūsų, šitais savo įprastais žodžiais: Mano tu geriausias, būdamas Atėnietis, paties didžiojo ir labiausiai mokslu ir galybe pagarsėjusio miesto pilietis, tu nesigėsti rūpintis, kaip čia įsigijus kuo daugiausia pinigų, garbės ir šlovės, o išmone, tiesa ir sielos gerove, kad ji kiek galint gražiau tarptų, nesirūpini? ji tau nė motais? Ir jeigu jūsų tarpe rasis koks priešgina, kurs sakytų, kad rūpinąsis, tai aš neveikiai jį paleisiu ir nuo jo nueisiu, priešingai, aš jį kvosiu, klausinėsiu ir gaudysiu; ir jei pasirodys man stokojąs tauros, nors sakytųsi nestokojąs, tai aš jam pri-
30 kišiu, kad didžiausios vertės dalykus visų mažiausia tebrangina, o menkniekius daugiau. Taip elgsiuosi su kiekvienu, kurį tik susitiksiu: su jaunesniu ir vyresniu, su svetimos šalies žmogumi ir su vietiniu,

juo daugiau su vietiniais, kadangi esate man artimesni kilimo. Mat Dievas liepia taip daryti, būkite tikri. Be to, man regis, niekuomet nėra tikęsi nei jums nei jūsų šaliai didesnės laimės, kaip tas mano tarnavimas Dievui.

Agi nieko daugiau aš neveikiu, kaip tik vaikš-
čioju ir kalbu jums, jauniems ir vyresniems, ragin- b
damas pirma ir daug labiau rūpintis ne kūno reikalais ir ne turtais, bet savo siela, kad ji kuo geriausia būtų; aš skelbiu, jog ne iš turtų dorybė randasi, bet iš dorybės turtai ir visos kitos gėrybės žmonėms, — asmeninės ir bendrosios. Jeigu jau tokiomis kalbomis aš gadinu jaunuomenę, tai jos galėtų būti žalingos; ir jei kas sako, aš skelbiąs kitą ką, o ne šitą, tas yra niekabylis. Del to, vyrai Atėniečiai, aš galiu jums pasakyti: Paklausysite Anito ar ne, paleisite mane ar nepaleisite, aš betgi
nesielgsiu kitaip, nors man tektų daug sykių mirti. c

Nekelkite triukšmo, Atėniečiai, laikykitės ir toliau taip, kaip aš jūsų prašiau: netrukdyti mano kalbos ir klausyti. Aš manau, jums bus naudinga paklausyti. Mat aš ketinu jums pasakyti dar ką ne ką, del ko gali paimti jus noras parėkoti. Bet jūs, meldžiamieji, to nedarykite: Būkite tikri: jeigu jūs nužudysite mane tokį, koks aš sakaus esąs, tai ne tiek man, kiek sau patiems pakenksite. Juk nieko nepakenktų man nei Melėtas nei Anitas; to juodu
negalėtų, nes, man ding, nesutinka su tvarkos dės- d
niu, kad piktesnis žmogus kenktų geresniam. Galėti jis, žinoma, gali nužu[illegible] mane, ištremti ar piliečio teises atimti. Jis ir kitas kas laiko tai rasit didele nelaime, o aš nelaikau; daug didesnė nelaimė daryti, ką šis dabar daro: neteisingai tykoti žmo-

gui atimti gyvatą. Taip tad, vyrai Atėniečiai, dabar aš ginu toli gražu ne save, kaip kitas gal mano, bet ginu jus, bijodamas, kad pasmerkę mane mirtim,
e nepražiopsotute kartais tos dovanos, kurią jums Dievas yra suteikęs. Iš tiesų: jeigu jūs mane mirtim pasmerksite, tai nelengvai rasite kitą tokį, regimai,—nors ir juokinga taip sakyti, — Dievo priskirtą miestui, kaip tam dideliam geros veislės žirgui, per savo dydį betgi įrambėjusiam ir del to reikalingam, kad koks gylys jį ragintų. Stai, rodos, ir mane Dievas yra skyręs tokį jūsų miestui, kad aš kasdien, nuo ryto ligi vakaro, visur pristodamas į kiekvieną, be paliovos raginčiau, tikinčiau ir priekaištais neduočiau jums ramumo. Kitas toks jums,
31 vyrai, veikiai neatsiras; jei tikite manim, tai jūs manęs neliesite. Bet jūs gal, kaip tie snaudaliai, žadinami iš miego, įtužę mušite mane ir, paklausę Anito, lengva širdimi nužudysite mane, o paskum, ramiai sau miegodami, baigsite likusį gyvenimą, jei Dievas, jūsų pasigailėjęs, neatsiųs kito ko mano vieton. Kad aš esu toks žmogus, kurį Dievas yra davęs miestui, galėtute suprasti ir iš to. Argi tai žmogiška atrodo, tieka jau metų pamiršus ir ap-
b leidus, kaip aš, visus savo asmens ir namų reikalus, visą laiką sielotis jūsų gerove, vaikščiojant į kiekvieną skyrium, man, kaip tėvui ir vyresniam broliui, jus prikalbinėti, kad pasirūpintute savo doru gyvenimu? Kad aš bent kiek naudos turėčiau už tą vargą, kad būčiau atlygintas už tą triusą, tai būčiau nors suprantamas. O dabar patys matote, jog mano skundėjai, visu kuo taip begėdiškai mane kaltinę, vis delto nebeturėjo tos
c begėdiškos drąsos, pastatę liudytoją, yskinti, kad

aš kada reikalavęs arba ėmęs kokį atlyginimą. Tam patvirtinti, kad aš sakau tiesą, duodu, man regis, patikimą liudytoją: savo neturtą.

Rasit ir keistai rodo, kad aš, vaikščiodamas į
kiekvieną skyrium, peršuosi su tais savo patarimais
visokiems mažmožiams ir betgi nesiryžtu viešai
stoti su jumis minioje ir ten svoti savo nuomonę
valstybei. Tokios mano elgsenos priežastis yra ta,
apie kurią mane kalbant esate šen ir ten dažnai
girdėję: tai toks Dievo ar dievenio dvasios ženklas,
kurs manyje pasireiškia ir kurį Melėtas pasityčio-
damas padėjo savo skundo pagrindan. Jis iš mažų
dienų mane tebelydi; tai toks balsas, kurs, kai tik
pasigirsta, visuomet atkalbinėja mane nuo to, ką ke-
tinu daryti, o prikalbinėti niekad neprikalbinėja.
Štai kas neleidžia man kištis valstybės reikaluosin!
Man regis, labai gerai, kad neleidžia. Būkite tikri,
vyrai Atėniečiai, jei aš būčiau kada ėmęsis dirbti e
valstybės darbą, tai jau senai būčiau dingęs ir iš
manęs nebebūtų nei jums nei man jokios naudos.
Nepykite ant manęs, kad sakau tiesą: juk nėr tokio
žmogaus, kurs galėtų gyvas išlikti, sąžiningai visur
priešindamasis jums ar kitai kuriai miniai ir ne-
leisdamas darytis valstybėje eibėms neteisingų ir
neteisėtų dalykų. Priešingai, kas rimtai stoja kovon
už teisybę, kas nori šiek tiek ilgiau pagyventi, tam 32
lemta nuošaliai laikytis ir nesispraustis viešumon.
Tam svarbių įrodymų aš duosiu jums; ne žodžius,
bet tai, ką jūs labai vertinate, — darbus. Tad pa-
klausykite, kas man yra tikęsi, kad žinotute, jog aš
nė vienam nenusileidžiu, kur neteisinga, pabūgęs mir-
ties, ir jog nenusileisdamas galėjau dar pražūti.
Ką pasakosiu, tai baisūs ir nelemti dalykai, tačiau b

tikra tiesa. Aš, vyrai Atėniečiai, niekad neturėjau kitos kurios vietos valdžioje, o Tarybos nariu esu buvęs. Ir mūsų Antiochidos filai teko vadovaujamoji pareiga tuomet, kada jūs norėjote teisti dešimtį karvedžių už tai, kad, pasibaigus jūros mūšiui, nepalaidojo žuvusiųjų, — teisti visus iš karto, nors tai buvo priešinga įstatymams; tai jums paskum visiems tapo aišku. Tada tik aš vienas iš vadovaujančiųjų Tarybos žmonių pasipriešinau jums, kad nesielgtute prieš įstatymus, ir priešingai balsavau. Ir nors kalbūs minios vadokliai, jūsų šauksmais pakurstomi, kreitėjo mane suimti ir įduoti, aš tačiau bevelijau,
c kaip pareiga liepia, laikydamasis įstatymo ir teisybės, atsidurti pavojuje, negu, pabijojęs kalėjimo ar mirties, sutikti su jūsų neteisingais įgeidžiais.

Tai buvo, kada mūsų šalį tebevaldė demokratija. O įsigalėjus oligarchijai, Trijų Dešimtų vyriausybė, pasišaukusi mane penktą Tolan drauge su kitais keturiais, paliepė mums atgabenti Leontą iš Salamino, kad jį nužudytų. Agi daug tokių įsakymų ir daugeliui ji duodavo, norėdama kuo daugiausia
d žmonių įkliudyti savo nusikalstaman žygin. Tada aš ne žodžiu, bet darbu vėl parodžiau, jog mirties aš nebijau, — kad nebūtų statokai pasakyta, — jog ji man nė motais; niedad nedaryti kas neteisinga ir netaura, — štai kas man visų labiausia rūpi! Ir anoji valdžia, būdama taip galinga, dargi baidymais nestengė priversti mane padaryti ką neteisingai. Kai išėjome iš Tolo, anie keturi vyko Salaminan ir atsivedė iš tenai Leontą, o aš grįžau sau namo. Ir už tai rasit būčiau prikišęs galvą, jei anoji valdžia tuojau, nebūtų buvusi nuversta. Tai galės jums
e daugelis paliudyti. Ar manote, kad aš būčiau išgy-

venęs tiek daug metų, jei būčiau dirbęs visuomenės
darbą ir, jį dirbdamas, būčiau, kaip dera tau-
ram vyrui, stojęs už teisę ir kaip reikiant sielo-
jęsis ta pareiga? Toli gražu ne, vyrai atėniečiai!
Agi ir kitas niekas nebūtų... Bet ir visą gyvenimą
tokio bus mano, rodos, būta: to paties visuomenės
darbe, kiek į jį man kur teko prisiliesti, to paties 33
ir asmens reikale: niekam, niekuomet, nė kiek nenu-
sileista prieš teisybę — nei kam iš tų, kuriuos ma-
no paskalbų leidėjai vadina mano mokiniais, nei kam
kitam.

Mokytoju, tiesa pasakius, niekeno ir niekad nėsu
buvęs. Bet jei kas — jaunesnis ar vyresnis — norė-
davo paklausyti mane kalbant ir pažiūrėti manęs sa-
vo darbą dirbant, — niekuomet ir niekad to negin-
davau. Ir aš ne toks, kurs paėmęs pinigus kalbasi, b
o nepaėmęs nesikalba. Priešingai, turtingam ir ne-
turtingam lygiai leidžiu save klausti, ir kas nori,
tas gali atsakinėti ir klausytis, ką aš sakau. Ir kad
jie kuris randasi valyvas ar ne, tai aš, žinoma, ne-
galiu prisiimti kaltės už tai: agi aš niekuomet ir
niekad nėsu žadėjęs ko išmokyti ir niekam nėsu
davęs pamokų. Jei kas sakosi kada ką išmokęs ar
girdėjęs iš manęs skyrium, ko ir kiti nebūtų galėję
girdėti, tai žinokite, kad jis netiesą kalba.

Bet kodel gi kai kuriems taip maga jau senai
bendrauti su manim? Jūs jau esate, Atėnų vyrai,
apie tai girdėję; aš pasakiau jums visą tiesą: delto
kad jie mėgsta klausytis, kaip aš kvočiu tuos, kurie c
dedasi išmintingi, o iš tikrųjų toki nėra. Juk tai
ne be to, kad nebūtų molonu. Taip daryti, sakau
yra man Dievo pavesta žinuonės žosmėmis, sapnais
ir visais galimais ženklais, kuriais paprastai ir ki-

tokia Dievo valia pasireiškia, norėdama žmogui pa-
vesti kokį nors darbą. Tai tiesa, Atėnų vyrai, ir
lengva išrodyti. Ir tikrai: jei aš vienus jaunikaičius
d tebegadinu, o kitus jau pagadinęs, tai juk reiktų
bent tiems iš jų, kurie jau subrendę, susipratus, kad
aš jiems, kol dar nesuaugę jie tebebuvo, ką pikta
esu kada padaręs, dabar štai patiems čia stojus ma-
ne įkaltinti ir man pabauda už tai atsidėkoti; arba,
jiems to nepanorėjus, kas iš namiegų — tėvai, bro-
liai ar kiti kurie giminės — turėtų, jeigu jų artimieji
ko blogo buvo prityrę iš manęs, čia pat tuojau at-
siminti ir pareikalauti iš manęs atsiteisti. Juk daug
e yra jų ir šičia atėjusių. Aš juos matau: pirmučiausia
štai Kritonas, tųmetis su manim ir mano kaimynas,
šito Kritobulo tėvas; paskum Lisanias iš Sfėto, šito
Aischino tėvas; agi ir Antifonas, tas iš Kėfisios, Epi-
gono tėvas. O kiti yra tie, kurių broliai su manim
bendraudavo: Nikostratas, Teodoto brolis,—o Teodo-
tas jau miręs, taip kad jis negalėjo šiam prigrasyti,
ir Paralas, Dėmodoko sūnus, kurio Teagas buvo bro-
34 lis; ir Adeimantas, Aristono sūnus, ir šitai jo brolis
Platonas; ir Ajantodoras, štai jo brolis Apollodoras.
Galėčiau pasakyti jums ir daugelį kitų; iš jų bent
vienas reikėjo visų pirma Melėtui savo kalboje pas-
tatyti liudytoju. Jei tuomet pamiršo, dabar tepa-
stato; aš sutinku. Tepasako, jei turi ką. Bet jūs
rasite, vyrai, visai priešinga: jūs pamatysite, kad
visi nori stoti man pagalbon, tam tvirkintojui, eibes
b blogo pridirbusiam jų giminėms, kaip sako Melėtas
ir Anitas. Ištvirkusieji gal ir turėtų pagrindo mane
ginti. Bet neištvirkusiems, jau suaugusiems vyrams
anų giminėms, kuris kitas reikalas būtų mane už-

stoti, jei ne ta tikroji teisybė, kad jie įsitikinę, jog Melėtas meluoja, o aš sakau tiesą?

Tiek jau to, vyrai! Ką turėčiau pasakyti, save teisindamas, tai maž daug šituos, rasit, ir kitus tokius dalykus. Gal kas jūsų labai nemėgs, atsiminęs, kaip jis, kad ir menkesnę bylą turėdamas, kaip šioji, c
prašė ir melste meldė teisėjus, gausias ašaras liedamas, atsivedęs čionai savo mažus vaikus, kad jo žūt būt pasigailėtų, — prisikvietęs dar kitų giminių ir daugybę prietelių; o aš visai neketinu taip daryti, nors, kaip galėčiau manyti, esu didžiausiame pavojuje. Tada ne vienas, įsidėjęs tatai sau galvon, rasit, dar atkakliau statysys prieš mane ir, įtūžęs del tokio mano elgesio, iš apmaudo balsuos. Jei kas jūsų tarpe yra tikrai taip nusistatęs, — tiesiog aš to netvirtinu, d
jei betgi, — tai, rodos, mano teisė būtų jam pasakyti šitie žodžiai: Agi ir aš, mano tu meliausias, turiu šiokių tokių giminių. Mat ir aš, anot Homėro „esu gimęs ne iš ąžuolo ir ne iš uolos", bet iš žmonių. Vadinasi, aš irgi turiu giminių, turiu, Atėnų vyrai, tris sūnus: vieną jaunikaitį jau, o du dar kūdikiu. Ir vis delto nė vieno jų čionai aš nevesiu ir neprašysiu jūsų, kad mane išteisintute. Kodel betgi aš taip nedarysiu? Ne del to, kad būčiau e
putlus, Atėnų vyrai, ar kad jus niekinčiau. Ar aš bijau mirties ar ne, tai kitas dalykas; svarbu, kad tai būtų, kaip man rodos, didelė nešlovė man, jums ir visai šaliai, jei aš taip nepadoriai elgčiaus, ir tai dar būdamas tokio amžiaus ir turėdamas taip plačiai pagarsėjusį vardą; teisingai ar neteisingai jis įgytas, — vis tiek: yra įsigalėjusi tokia nuomonė, 35
kad Sokratas kai kuo skiriasi nuo kitų žmonių. Jei tie iš jūsų, kurie laikomi pasižymėjusiais išmintimi,

drąsa ir kita kokia dorybe, taip elgtųsi, tai juk gėda būtų. Aš esu betgi ne sykį matęs ir ne vieną tokį, kuris žmonių akyse nemaža svėrė, o teisiamas kažin ką darė, lyg ir manydamas, kad jam, praradus gyvatą, teks pritirti kokių baisumų; tarytum liktų nemirtingas, jeigu jūs nepasmerktute jo mirtim! Toki žmonės, man regis, daro nešlovę mū-
b sų kraštui; paskum vienas kitas prašalaitis galėtų pamanyti, kad Atėniečių tarpe dorybėmis pasižymėjusieji vyrai, kuriuos jie patys stato savo priešakin, skirstydami vyriausybės ir kitas garbingas vietas, — kad tie vyrai niekuo nesiskiria nuo moterų. Todel, Atėnų vyrai, nei mums, turintiems, kaip manoma, kiek svorio visuomenėje, tinka taip daryti, nei mums dera leisti, jei mes taip darytume; priešingai, jums reikia kaip tik rodyti, jog kur kas greičiau nukaltinsite tą, kurs tokiais verksmingais žaismais jus graudina ir daro mūsų šalį juokingą, negu tą, kurs rimtai laikosi.

Jau nekalbant apie šlovę, ir neteisinga būtų, man rodos, prašytis teisėjo ir prašymais išvengti
c bausmės, užuot jį privadžiojimais įtikinus. Agi ne tam sėdi teisėjas, kad iš teisės darytų malonę, bet kad jos laikydamasis teistų; ir jis prisiekęs yra ne kam norėdamas savo malone įtaikinti, bet įstatymais eidamas teisti. Tad nevalia nei mums pratinti jus priesaiką laužyti, nei jums patiems pratintis tai daryti, nes tuomet abeji nusidėtume Dievams. Taip esant nereikalaukite, vyrai, iš manęs, kad aš daryčiau prieš jus tai, kas yra, mano nuomone, negražu, neteisinga ir kas nesutinka su Dievų valia, labiausia,
d dievaži, kada esu štai Melėto įskųstas kaip tik del to, kad esąs bedievis. Juk aišku: jei aš, nežiūrėda-

mas jūsų priesaikos, įkyriais prašymais jus lenkčiau savo pusėn, tai mokyčiau jus manyti, jog nėra Dievų, ir besiteisindamas, be abejo, pats kaltinčiau save, kad netikiu Dievų. Bet toli gražu yra ne taip! Aš juos tikiu, Atėnų vyrai, labiau, negu tūlas mano kaltintojas, ir palieku jums ir Dievui išteisti mane taip, kaip man ir jums geriau bus.

II.

Kad neima manęs apmaudas del to įvykio, bū- e
tent, kad jūs nuteisėte mane, tai daug kas prisidėjo,
ir tai, kas atsitiko, nėra man netikėta. Priešingai,
aš daug daugiau stebiuosi balsų skaičium, susida- 36
riusiu katroje pusėje. Mat aš nesitikėjau tokio mažo skirtumo; laukiau daug didesnio. O dabar, kaip matyti, jei trys dešimtys balsų būtų buvę kitaip mesti, aš būčiau išteisintas. Prieš Melėtą, man rodos, aš ir dabar esu išteisintas; bet kiekvienam aišku, kad, jei Anitas su Likonu nebūtų stoję manęs kaltinti, tai jis būtų priteistas sumokėti vieną tūkstantį drachmių, nes jis nebūtų surinkęs nė penktos dalies balsų.

Šiaip ar taip, tas vyras siūlo mane mirtim bausti. Tegu! Kas gi man, Atėnų vyrai, pasiūlius vieton tos bausmės? Žinoma, kad tai, ko esu aš nusipelnęs. Tad kas gi? Kas atkentėti ar kuo atsilyginti man dera, kad nežinia kuriam galui visą gyvenimą nenuorama buvau, pamiršęs, kas daugumui rūpi: turtų krovimą ir savo namų ūkį, karvedžio garbę ir liaudies kalbovò garsą, šiaip jau vadovau-

jamas vyriausybės vietas, slaptuosius sąmokslus ir sutariamus pervertos žygius, kurių nestinga mūsų kraštui, kadangi tariausi, tiesą pasakius, per padorus tam, kad galėčiau, saugodamas savo gyvatą, kištis tokiuosin dalykuosin? Kad nėjau ta linkme, kuria pasukęs, nebūčiau galėjęs nei jums nei sau būti tiek naudingas, o ėjau tenai, kur aš, kaip paprastas žmogus, priėjęs kiekvieną skyrium, galėčiau padaryti jam, mano išmanymu, kuo daugiausia gera? Tokį kelią pasirinkęs, stengiaus įtikinti kiekvieną jūsų nesirūpinti jokiu savo dalyku tol, kol nebus aprūpintas jo paties asmuo taip, kad taptų kuo geriausias ir kuo protingiausias, nesirūpinti nei šalies reikalais pirmiau, kaip pačia šalimi; tokios pat tvarkos
d laikytis ir kitais dalykais rūpinantis. Tad kokį atpildą, toks būdamas, esu aš vertas gauti? Gerą kokį, Atėnų vyrai, jeigu man tenka jau teisingai, nuopelno saiku, jis pasisiūlyti; ir tas koks geras turi būti toks, kurs mano būsenos žmogui pritiktų. Bet kas gi tiktų neturtėliui geradariui, reikalingam laisvo laiko, kad galėtų atsidėjęs jus žadinti? Niekas, Atėniečiai, taip labai nedera tokiam vyrui, kaip būti mitinamam Pritaniejuje, bent dauglabiau, nei tūlam jūsų, kurs, žirgu jodamas arba dvejetą ar ketvertą vežiman pasikinkęs, esti Olimpijoje laimėjęs žaismo lenktynes. Jis mat padaro, kad jums tik rodosi, jog esate laimingi, o aš padarau taip, kad tikrai esate laimingi; be to, jis visai nereikalingas maisto, o aš — reika-
e lingas. Vadinasi, jei tenka man teisingai atpildas
37 pasiūlyti, tai aš jį pasisiūlau: mitybas Pritaniejuje.

Gal ir dabar, kaip ir tuomet, kada kalbėjau aš apie verkšlenimus griaudžius ir prašymus pasigailėti, rodaus jums kalbąs iš didžio. Nėra taip, Atėnų

vyrai, o bus veikiausia šitaip. Įsitikinęs esu, kad tyčiomis aš niekam pikta nedarau. Jūsų betgi neįtikinsiu, kad šitaip yr: deja, per maža laiko esame kalbėję vieni su kitais. Bet aš manau, jei būtų jums toksai istatymas, koks esti žmonėse kitur, kad bylos tos, kur grasoma mirtim, ne viena tik diena b
yra išsprendžiamos, bet nagrinėjamos tenai kelias dienas, tai būčiau jus, be abejo, įtikinęs. Dabar nelengva juk trumpu laiku apsivalyti nuo taip didžių piktų paskalbų. Būdamas įsitikinęs niekam pikta nedaręs, aš, žinoma, ir su savim neteisingai toli gražu nesielgsiu, prieš save patį nekalbėsiu, kad aš esąs nusipelnęs ko pikta, ir bausmės ta prasme sau nesisiūlysiu. Pagaliau, ko man bijoti? Gal to, kad neišvengsiu tos bausmės, kurios Melėtas reikalauja man, apie kurią esu jau sakęs nežinąs, ar laimė ji ar nelaimė? Jos vieton rasit pasirinkus man kas pabaudai iš tų dalykų, kuriuos žinau, kad jie tikrai pikti? Rasit kalėjimas? Ir koks tada man be gyvenimas būtų kalėjime, kaip vergui, esant priežiūroje iš eilės nuolat pakeičiamų ten vyresniųjų, tų c
Vienuolikos! Tai pinigais gal nusibausti ir tūnoti kalėjime, kol visa atsilyginsiu? Bet tai būtų man ta pat, ką tik dabar esu kalbėjęs: mat lėšų neturiu, tad atsiteisti nėr iš ko. Rasit ištrėmimas teks man pasirinkti? Su tuo mano pasiūlymu, gal būt, ir jūs sutiksite. Bet man gyvenimas tikrai per daug magėtų ir man tiek nuovokos jau trūktų, kad sumesti negalėčiau šitokio dalyko: jeigu jūs, būdami to paties krašto piliečiai, kaip ir aš, nestengėte pakęsti mano elgesio ir žodžių, kurie jums atsibodo ir tiek d
jus įerzino, kad norite nuo jų atsikratyti, — tai ar

pakęs lengvai juos svetimieji žmones? Ką čia ir kalbėti, Atėniečiai!

Ir gražus būtų gyvenimas tas mano: palikus savo šalį, tokiam senam žmogui keliauti iš miesto miestan ir iš visur būti vejamam! Juk aš gerai žinau, kad, kur tik aš nuvyksiu, visur jaunuomenė klausysis mano kalbos, kaip ir čia. Ir jei pavarysiu ją aš nuo savęs, tai ji pati per vyresniuosius rūpinsis mane išginti; jei nepavarysiu aš jaunuomenės, tai
e jos tėvai ar giminės su manim del jos tai padarys.

Tai rasit pasakys man kas: „Sokratai, argi tu nesugebėtum, kur nuo mūsų atsitraukęs, ramiai, tylėdamas, gyventi sau?“ Štai čia sunkiausia man išaiškinti kai kuriems iš jūsų tarpo. Mat, jei aš sakysiu jog tai lygu Dievo neklausyti ir jog del to negalima ramiai gyventi man, tai jūs manim nepatikėsite, įtardami, kad aš kalbu vienaip, betgi manau kitaip. Jeigu aš vėl sakysiu, kad yra didžiausia
38 laimė žmogui taip kasdien šnekėti apie dorybę ir apie kitus dalykus, apie kuriuos girdite mane kalbant, del jų save ir kitus kvočiant, ir kad gyvenimas be tokio tyrinėjimo ir nevertas gyventi žmogui, — tai tokia mano kalba jūs dar mažiau tepatikėsite. Ir betgi, vyrai, taip yra, kaip aš sakau, nors jums tatai išrodyti nelengva. Be to, aš ir nepratęs
b laikyti save ko pikta nusipelniusiu. Kad turėčiau pinigų, tikčiau ir pinigais aš baudžiamas, kiek tesėčiau mokėti; tai nepakenktų man. Bet aš jų... neturiu. Negut norėtute priteisti man jūs tiek, kiek aš galėčiau sumokėti. Galėčiau sumokėti jums gal vieną miną. Tad tiek ir pasisiūlau. Bet štai Platonas, Atėniečiai, ir Kritonas, Kritobulas ir Apollo-

doras sako man pasiūlyti jums tris dešimtis minų, ir jie laidoją tą sumą. Tai tiek aš siūlau, o šie vyrai bus jums tų pinigų laidas.

III.

Del to laiko menkniekio (kurs būtų likęs man c
gyventi) turėsite, Atėniečiai, nešlovingą vardą ir būsite kaltinami tų, kurie panorės peikti mūsų miestą, kad jūs mirtim pasmerkėte Sokratą, išmintingą vyrą. Žinoma, kas norės jus papeikti, tas sakys, kad aš išmintingas, nors aš nėsu. Kad bent truputį būtutę palaukę, jūsų noras būtu savaime išsipildęs. Agi matote, kad aš jau veik atgyvenau savo amžių ir kad arti mano gyvatos galas. Tai aš sakau ne jums visiems, o tik tiems, kurie mane d
pasmerkėte mirtim.

Taip pat turiu aš jums dar štai ką pasakyti. Gal būt jūs, vyrai, manote, jog nuteistas del to esu, kad stigo man mintrųjų žodžių, kuriais galėjęs būčiau jus palenkti savo pusėn, jei būčiau laikęs reikalingu daiktu visa ką daryti ir kalbėti, kad tik išvengčiau to jūsų sprendimo? Toli gražu jau ne del to! Ai ne, aš nuteistas, kad stigo man tikrai ne tų mintrųjų žodžių, o tik begėdiško drąsumo ir to noro teigti jums toki dalykai, kurie labiausiai būtų jums girdėti magėję: mane dejuojant, raudant, darant ir kalbant daugelį kitų daiktų, įžeidžiančių, e
—tai atkartoju,—mano asmens vertę,—žodžiu sakant, visa, ko esate įpratę iš kitų girdėti. Ir kaip pirma, dargi akivaizdoj pavojaus, aš tarydavau, jog nevalia

visai daryti kas netaura, taip ir dabar nesigailiu
save taip gynęs. Priešingai, verčiau numirti man,
save taip gynus, negu anaip išgelbėjus save, gyventi.
Juk nei prieš teismą nei kare nepridera nei man nei
kam kitam gudriai taip sukinėtis, kad tik žūt būt
39 išvengtume mirties. Ir mūšyje dažnai mat aišku
esti, jog galėtų kitas àr išlikti gyvas, metęs ginklą,
ir prašyti puolęs priešininkų malonės. Ir daug kitų
yra dar priemonių visuos pavojuos apsisaugot nuo
mirties, jei kas jau nesibiauri visa ką daryti ir kal-
bėti. Tad ne taip sunku jau, vyrai, iš mirties iš-
b trūkti, daug sunkiau pabėgti iš nedorybės, kadangi
ši greičiau už mirtį lekia. Štai ir dabar mane pa-
senusį gurdėlį pagavo gurdžioji lėkėja, o mano kal-
tintojus, bėgliuosius vikruolius, — greitoji lėkėja, —
piktybė. Taip ir dabar mes skirsimės iš čia: aš
jūsų nuteistas mirtim, o šitie pasmerkti tiesos už
nedorumą ir už neteisumą. Man lieka mano, o
jiems jų bausmės nutarimas. Taip gal ir reikėjo
atsitikti, ir aš manau, kad tai yra kaip tik gerai.
c Mane ima noras jums, nuteisusiems mane, iš-
burti pagaliau ir tai, kas paskum bus. Jau mat
atėjo man gyvenimo tas metas, kada žmogus daž-
niausiai geba spėti àteiną, kai ruošiasi jis mirti.
Tad skelbiu, vyrai, jums, kurie gyvatą man pakir-
tote, kad tuoj po mano jau mirties ateis bausmė
jums daug sunkesnė, negu ta, — tai Dzeusas žino, —
kuria mane nužudote. Jūs tai padarėte, žinia, ti-
kėdamies atsikratyti nuo savo gyvenimo apyskaitos.
Bet jums, kaip aš sakau, visai čia priešingai tiksis.
Daugiau mat rasis tų, kurie jus tardydami gaudys
ir kuriuos ligšiol aš sulaikydavau, o jūs nepastebė-
d davote. Kuo jaunesni, tuo grasesni jie bus ir jus

labiau piktumas ims. Jei manote, kad, žmones smerkdami mirtim, jūs atgrasysite, kad niekas jums neprikaišiotų, jog neteisiai gyvenate, tai apsirinkate labai. Toks jūsų atsikratymas ir ne visai tėr galimas ir juk netauras. Priešingai, ir padoriausias ir lengviausias būdas čia tai ne kitiems gyvenimas ardyti, bet save tvarkyti taip, kad būtum kiek galėdamas geresnis. Šitaip jums, mane pasmerkusiems, išpranašavęs, aš ir atsisveikinu.

Tačiau su tais, kurie mane išteisino, būtų ma- e
lonu man pasikalbėti del to įvykio, čia pat jau pergyvento, kol vyriausybės žmonės dar tebesiruošia, kol ir man nereikia vykti ten, kur skirta man numirti. Tad pabūkit, vyrai, su manim kiek laiko! Juk nekliudo niekas mums pasišnekėti sau, kol yra leista. Mat, aš noriu jums, kaip savo prieteliams, išaiškinti, ką reiškia tai, kas tik dabar yra man 40
atsitikę.

Tikrai man, teisėjai — taip kreipdamasis, vyrai, galiu teisingai jus vadinti teisėjais — kas keista atsitiko. Įprastas man įspėjimo balsas, tas dieviškasis, visuomet labai jautrus ligšiolei buvo, pasipriešindamas dargi mažmožiuose, kai ketindavau daryti ką ne taip, kaip reikia. O dabar, kaip matote ir patys, atsitiko man čionai, ką ne vienas pavadintų juk didžiausiu blogumu, kaip paprastai ir esti manoma. Tuo tarpu nei man einant anksti rytą iš namų tas Dievo ženklas nesipriešino, nei man čionai teisman žengiant, nei dabar kur mano kalboje, kada norėjau ką sakyti. O kitais atsitikimais bekalbant mane jis sustabdydavo dažnai ir pusiau žodžio. Šiandien šitoj mano byloje niekur ir nė kiek jis nesipriešino, nei ką man darant nei

ką man kalbant. Kuri čia priežastis man tenka
spėti? Jums aš pasakysiu: šito įvykio tikrai man
gero esama ir mes, be abejo, klaidingai spėjame,
c manydami, jog blogas daiktas esanti mirtis. Aš
savo žodžiams didelį išrodymą turiu: agi negali būti
kad pažįstamasai ženklas nebūtų manęs sulaikęs, jei
aš būčiau tik norėjęs padaryti ką negera.

Apmąstykite ir tai, kiek daug yra vilties, kad
esama mirtyje laimės. Juk numirti viena yr iš
dveja: arba lyg ir visai nebebūti ir, vadinasi, numi-
rus niekài jau nieko nebejusti; arba, kaip sakoma,
kaž-kaip vėlė išnirus sielai persikelt iš čia kiton kur
vieton. Jeigu ir jausti nieko jau nebejunti, jei tat
yra kaip miegas toks, kada užmigęs nė sapnuoti
d nesapnuoji, tad kokia stebūklinga dovana būtų mir-
tis! Man regis, kad jei tektų kam sau pasirinkti
viena tokia naktis, kurią jis išmiegotų jokio sapno
nesapnavęs, ir paskum reiktų jam, sulyginus kitas
savo gyvenimo naktis ir dienas su tąja naktimi,
gerai pagalvojus pasakyti, kiek dienų ir kiek naktų
jis bus savo gyvenime geriau ir maloniau praleidęs
už tą naktį, — man regis, kad ne vien koks pa-
prastas žmogus, bet ir Didysis Valdovas, ir tas rastų
jas lengviai suskaitomas prieš kitas dienas ir naktis.
e Vadinas, jei mirtis yra toks daiktas, tai galiu aš ją
vadinti dovana, nes tada ir visas laikas rodos ne
ilgesnis, kaip viena vienintėlė tokia naktis. Jei,
antra vertus, mirtis yra lyg ir persikėlimas iš čia
kiton vieton, jei tiesa, kaip žmonės pasakoja, kad
ten esą susirinkę mirusieji, tai kuri kita laimė, tei-
sėjai, galėtų būt didesnė už tatai? Jei kas Hadan
nuvyktų, atsikratęs šitų vyrų, teisėjais vadinančių
41 save, ir rastų jis tikrus teisėjus ten, kaip mena,

tiesą darančius, — Miną, Radamantą, Ajaką, Triptolemą ir kitus pusdievius, kurie gyvendami teisingi buvo, — tad argi blogas būtų toks persikėlimas? Arba ir vėl, kad susitiktute su Orfiejum, Musajum, Hesiodu ir Homėru, kiek duotute už tai ne vienas jūs? Bent aš norėčiau kelis sykius numirti, jei visa tat yra tiesa. Agi labiausiai man būtų puikus b
tenai gyvenimas: susitikus su Palamėdu, su Ajantu, Telamono sūnumi, su bet kuriuo senovės vyru, lyginti savo buitis su jųjų negi nemiela man būtų, kaip aš manau. Pagaliau, smagiausia man būtų gyventi klausinėjant, tyrinėjant ten anuos, kaip ir šiuos čionai, kuris iš jų tikrai yra išmintingas. Tad kiek, teisėjai, tūlas duotų, kad galėtų išklausinėti vyrą, atvedusį prieš Troją tas begales kareivių, arba Odisiejų, arba Sisifą, arba nesuskaitomą daugybę c
kitų vyrų ir moterų, kuriuos kas pasakytų? Su jais tenai kalbėtis ir bendrauti, klausinėti juos būtų juk laimė neišsakoma. Tenai del to tikrai nesmerkia mirtimi. Mat šiaip jau būdami laimingesni už mus čia žemėje, anie tenai, be to, palieka visą laiką dar nemirtingi, jei tat yra tiesa, kaip sako žmonės.

Bet ir jums, teisėjai mano, reikia būti geros vilties, turint akivaizdoje mirtį, ir įsidėti galvon vien ši tiesa, kad geram žmogui nieko blogo nesti, nei dar gyvam nei jau numirusiam, ir kad Dievai d
neustoja rūpinęsi jo likimu. Agi kas man dabar atsitiko, tai atsitiko ne savaime; priešingai, man aišku, kad man geriau buvo jau numirti ir visų vargų atsikratyti. Del to ir tas ženklas niekur mane nesulaikė, ir aš pats nelabai tepykstu nei ant tų, kurie nuteisė mane, nei ant savo skundėjų. Jie smerkė mane ir kaltino, žinoma, ne taip manydami,

o tikėdamies blogai man padarysią; už tai jie yra peiktini.
e Bet vieno daikto juos prašau: pabauskite, vyrai,
mano sūnus, kai užaugs, kamuodami juos lygiai taip,
kaip aš jus kamuodavau, jeigu jums rodysis, kad rūpi-
nasi daugiau pinigais ar kitu kuriuo mažmožiu, negu
dorybe. Ir jei dingotųsi kažkas esą, tikrai būdami
niekas, tai apžoskite juos, kaip aš jus apžosdavau,
kad nesirūpina, kuo reikia, o vedasi didžiai, būdami
nieko neverti. Jei taip darysite, tai jūsų bus tei-
singai su manim pasielgta; su manim ir su mano
41 sūnumis.

Bet jau metas eiti — man mirti, o jums dar gyventi. Katrų mūsų geresnė buitis laukia, to niekas tikrai nežino. Negu tik Dievas.

Doc. Alfredas Sennas.

# Prof. K. Būgos reikšmė kalbų mokslui.

Kad ir mažai susipažinus su prof. K. Būgos darbais mokslo srityje, galima tuojau pastebėti du akstinu jo veikimui. Vienas — tai nuolatinė atkakli kova prieš diletantizmą, antras — besotis noras rasti naujų mokslo tiesų. Pats Būgos nabaštikas tą kovą prieš diletantizmą laikė, gal būt, garbės pareiga, norėdamas atitaisyti savo paties jaunų dienų moksliškuosius klajojimus. Faktinai Būga gyveno dviejuose pasauliuose: vienas, jo paties žodžiais betariant, sapnų pasaulis, iš kur išsivaduoti jam nebuvo taip lengva; antras mokslo, kur jis pasiekė aukštą ir garbingą vietą. Visai nežeminant senesniųjų lietuvių kalbininkų, kaip antai Kuršaičio, Baranausko, Juškevičiaus ir Jauniaus, nuopelnų kalbos tyrimo srityje, reikia vis delto pripažinti, kad jie visi tiems darbams nebuvo užtektinai prisiruošę, nebuvo susipažinę su tyrinėjimo metodais ir jau gautais rezultatais. Šitą faktą konstatuodamas, visai nemanau nusmerkti šių garbingų vyrų, o tik išaiškinti jų kai kada nevisai tinkamą darbą.

Sistematiško mokslo stoka stumte stūmė ir jauną Būgą šion kryptin. Pasidarė jis Jauniaus ištikimu mokiniu.

Pats Būga ne vienoje vietoje (pav. „Kalba ir Senovė“ 58-59 p, ir 214 p., ir „Lietuvių kalbos žodyno“ įva-

de p. III-V) pasakoja apie tuos laikus. Prieimą prie Jauniaus jam palengvinę akademikai P. Fortunatovas ir A. Šachmatovas, kurie sukurstyti prof. Volterio, paskyrę jį Jauniaus sekretorium. Jie tikėjęsi išgausią per Būgą spaudai Jauniaus mokslo raštus, ypač lietuvių kalbos gramatiką ir šnektų aprašymą. Per penkerius metus Jaunius Būgą gerokai pramokinęs šių dalykų. Per tą laiką uolus mokinys — sekretorius pasisavino beveik visas jo žinias apie lietuvių, latvių ir prūsų kalbą ir visas kalbų mokslo teorijas. Bet kaip tik šitos teorijos buvo pavojinga Jauniaus pusė. Pastaruosius kelerius savo gyvenimo metus, bent tuos, kuriais teko Būgai būti Jauniaus mokiniu, garsusis lietuvių kalbos žinovas išklaidžiojo lyginamojo kalbų mokslo šunkeliais. Paties Būgos prisipažinimu, tais šunkeliais, išklydus mokytojui, teko klaidžioti ir jam, savo mokytojo ištikimam mokiniui. Visą Jauniaus „mokslo" sistemą Būga turėjęs pasauliui paskelbti „Aistiškuose studijuose". Šitas rašinys pasirodė 1908 m. pavasarį. Bet suėjus pusantriems metams po „Aistiškų studijų" pasirodymui, Būga išleido ektogratuotą studijų autokritiką, kurioje pasisakė išsižadąs beveik viso Jauniaus mokslo. Ir dar „Žodyno" įvade jis štai kaip išsitaria: „Taigi Aistiškų studijų esama nevykusio kiaurai klaidingo rašto, kuris tiek gero tėra padaręs, kad mane yra privertęs atidėti beveik visas savo jėgas vienam lietuvių kalbos žodynui". p. V.

Kaip Būga „Kalboje ir Senovėje" p. 214 rašo, visos Jauniaus mokslo klaidos išėjusios iš pamatinės metodo klaidos — noro žodžio lyčių daugybę išvesti iš pirmykščios vienybės.

Iki 1909 metų galui Būga buvo nesavarankis

kalbininkas. Iki tolei vis dar tebekartojo Jaunių, beveik be jokios kritikos, tvirtai laikydamasis mokytojo žodžių. Pasidarė jis nuo Jauniaus visai nebepriklausomas tiktai nuo 1911 metų pradžios, kai galutinai išsiemancipavo iš po buvusiojo savo mokytojo įtakos. Emancipacijai pradžia padaryta 1908 metų rudenį. Jam padėjo išsiemancipuoti savarankiškas, be mokytojo nurodymų, kalbos tyrimas ir platesnė pažintis su lingvistų raštais ir su jų pačių asmenimis. Vėliau (Kalba ir Senovė p. 59) Būga skundžiasi, kad, jo nelaimei, Lietuvoje nebuvę kam jį sukritikuoja. Kitaip, jo nuomone, jis būtų aukščiau ir greičiau iš Jauniaus išsiemancipavęs.

Būgai paskelbus savo autokritiką, prasideda jam visai naujas laiko tarpas: jis pradeda jau planingai bei sistematingai dirbti. Iš visų jo tolimesnių raštų matyti kiek jis stengiasi apšviesti savo tautą kalbotyros klausimais. Tuomi tegalima išaiškinti faktas, kad jis neretai pasikartoja, norėdamas atrastąsias tiesas ir šiaip jau žmonėms įkalti į galvas. Jeigu, pav., sulyginsime „Kalbos ir Senovės" pratarmės III pusl. su rašto „Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje" pirmu paragrafu, tai mums kris tuojau į akis, kad šis pirmasis paragrafas beveik žodis žodin yra nurašytas iš „Kalbos ir Senovės." Regimai jo norėta žmones įtikinti, kad kalba tikrai yra „istorijos šaltinis, arkyvas, senovės dokumentų rinkinys". Skaitant jo raštus galima kartais klausti save, ar jis rašo moksliškai ar populiariai, nes ten rasi kartais kalbininkams senai žinomus dalykus smulkiai išdėstytus, bet greta su tuo eina dailiai vedamas moksliškasai aparatas, kurs šiaip jau inteligentams, nekalbininkams tik apsunkina dėstamojo dalyko supratimą.

Mat, jo norėta kartu patenkinti du reikalu: supažindinti lietuvius inteligentus su kalbotyros rezultatais ir pačią kalbotyrą stumti pirmyn. Noras apšviesti tautiečius yra suprantamas ir labai pagirtinas. Dar ne visų galvose buvo išnykusios tos teorijos, kuriomis einant lietuvių kalba kalbėta Adomo ir Jevos ir kitų Šventojo Rašto asmenų.

Svarbiau bet ir sunkiau buvo kovoti prieš visokius lietuvių kalbos valytojus arba „naujovininkus“, kurie, Būgos žodžiais tariant, „išgudrina visuomenę“. Šitie dažnai norėjo išmesti iš lietuvių kalbos tokius žodžius ar posakius, kurie jų buvo laikomi svetimos kilmės esą, bet ištikrųjų savo kilimu yra lietuviški. Šitoji kalbos gynimo akcija prieš nekvalifikuotus „kalbininkus“ tęsėsi iki Būgai mirsiant. Ypač „Kalba ir Senovė“ yra pilna tokių straipsnių-straipsnelių. Bet kai kada kalbamasis pūristų darbas iššaukė iš Būgos pusės ir puikiausių tyrinėjimų. Vienas toks darbas yra „Lietuvių Tautos“ II tome p. 1—50 (1911 m.) atspausdintas vardu „Apie lietuvių asmens vardus“, apie kurį vėleliau kalbėsime. Šituo darbu jis kreipėsi prieš d-rą J. Spūdulį ir d-rą M. Venslovą.

Net ir paskutiniu metu Būga griebėsi plunksnos prieš didesnio mąsto diletantus: Jo siekta paliuosuoti pagaliau Lietuvą nuo šito nesveiko diletantizmo, kuris dar ir šiandien pasirodo „Lietuvių Tautos“ žurnale. Tuomi Būga gerai patarnavo savo tėvynei. Kalbininkai negalėjo suprasti, kaip „Lietuvių Tautoje“ gali dar pasirodyti žinomi šiaip labai gerbtino D-ro Basanavičiaus straipsniai, kaip trakiškosios studijos. Žinoma ne šiuose Būgos raštuose reiškiasi jo moks-

liškoji vertė. Ją mes pažinsime iš jo pozityviųjų darbų įvertinimo.

Kaip jau žinome, Būga besekretoriaudamas Jauniui turėjo uždavinį išgauti iš savo mokytojo jo kalbos mokslo raštus, ypač lietuvių kalbos gramatiką ir šnektų aprašymą. Bet kaip sunku buvo gauti ką spaudai iš Jauniaus, gali parodyti jo gramatikos spaudimo eiga. Kaip Būga pasakojo, Jaunius nuo 1903 m. iki 1908 m. vasario, vadinasi, per penkerius metus, tesuspėjo peržiūrėti tiktai pirmuosius 48 korektūros puslapius. Tačiau Būgos pastangomis gramatika išėjo iš spaudos Peterburge 1911 m. vardu „Lietuvių kalbos gramatika". Ji buvo išleista Peterburgo Mokslų Akademijos rūpesniu ir lėšomis. Gramatikas prof. J. Jablonskis recenzuodamas šitą veikalą „Lietuvių Tautos" II t. 328 p. štai ką sako „nė vienas lietuvių kalbos vadovėlis nėra man davęs tiek nauja kalbos srityje, kiek šitas Jauniaus kalbomokslis—gramatika".

Jauniaus gramatika betgi yra nepatogi vartojimui del sunkios rašybos. Jablonskis apie ją pareiškė (Lietuvių Tauta II 317), kad nemaža esą lietuvių, kurie baisisi pačia Jauniaus rašyba, ir per tą rašybą nematą nė Jauniaus kalbos mokslo.

Jauniaus gramatiką prof. Gerulis (A. f. sl. Ph. XXXIX 45) šiais žodžiais įvertina: „Das Material ist erstklassig. Am besten benutzt man Būgas russische Übersetzung, da dort die eigenartige Schreibweise Jaunius' durch die übliche ersetzt ist und auch sonst nützliche Winke gegeben werden".

Antras toksai darbas, kaip Jauniaus gramatikos išleidimas ir vertimas, Būgai teko pradėti 1912 m. Tuomet jis gavo iš Mokslų Akademijos suredaguoti

ir išleisti II tomą Juškevičiaus žodyno (raides K—L). Pirmasis lankas buvo gatavas 1913 m. vasario mėn. ir iki 1915 m. spalių 28 d. buvo surinkti korektūroje 222 psl. (iki žodžio krētalas). Visas antras tomas išėjo iš spaudos, Būgai jau esant Kaune, rodos 1923 metų gale. Kaip pats Būga rašo, jis daug laimėjo savo žodynui beredaguodamas ir bespausdindamas Juškevičiaus žodyną.

Šituodu Būgos darbu yra kitų žmonių darbų ir tyrimo vaisių skelbimas. Bet ir pats Būga greit ėmėsi savistovių tyrinėjimų, kuriųjų išleido daug ir pastovios vertės. Bet prieš ineidamas į šitų didesnių reikalų svarstymą, noriu dar keliais žodžiais paliesti Būgos nusistatymą kaikuriuose praktikos dalykuose. Čia ineina rašybos klausimas. Visiems gerai žinoma, kad Būga savo rašyba skyrėsi nuo kitų ypač nuo gabaus gramatikų veterono J. Jablonskio. Vienas ir kitas turėjo ir tebeturi savo šalininkų. Bet šaltai ir bešališkai į tą ginčą pažiūrėjus, darosi kažkoks keistas įspūdis. Juk abudu tyrinėtojai vartoja tuos pačius argumentus, tik ne tais pačiais atvejais. Jeigu Būga rašo pjáuti, bjaurùs o Jablonskis piáuti ir biaurùs, tai kiekvienas bešalis mokslininkas turės palaikyti Būgos pusę, nes tarimas tokios rašybos reikalauja. Bet jeigu Būga rašo áugštas, kad parodytų etimologijos ryšį su veiksmažodžiu áugti, tai tas pats bešalis mokslininkas, vėl del tarimo, negalės su juo sutikti, ir stos Jablonskio pusėn, kuris teisingai rašo áukštas. Man rodos, kad susitarimas tarp šitų dviejų pažiūrų ir vartojimo būdų yra galimas — ir taip pat reikalingas. Jau buvo girdėta tokių išsireiškimų, kad dabar, kai Būgos nebėra, bus lengviau susitaikinti.

Bet čia tenka vis dėlto pastebėti, kad toks susitaikinimas būtų negražus dalykas, jeigu jis įvyktų tik dėlto, kad nebėra kam Būgos poziciją ginti. Juk jo argumentai yra moksliškai paremti, kaip tai ir užsienio mokslininkai pripažįsta. „Kalba ir Senovė" 5-6 psl. jis įtikinančiai gina savo nusistatymą. Ir ištikrųjų žodžiuose biaurus, piauti... ne tiek turi svarbos lūpinių priebalsių minkštumas, kiek tas faktas, kad be tojo minkštumo čia dar girdėti atskiras garsas j. Čia mums svarbu pažymėti ne tiek tasai minkštumas, kiek po jo girdimasis priebalsis j, tas pats priebalsis, kurį girdime žodžiuose jója, atjójo, sáuja ir t. t.

Kaip pasakiau j — klausime reikia su Būga sutikti. Kiek kitaip stovi dalykai kituose rašybos klausimuose. Ten Būga skiriasi nuo Jablonskio tuo, kad jis į rašto kalbą norėjo įvesti tas žodžių lytis, kurios yra vartojamos didesniame tarmių plote, Jablonskis gi tas lytis, kurios yra vartojamos Panemunės tarmėje. Šiuo atžvilgiu nuomonės gali lengvai ir suprantamai nukrypti į vieną, ar į kitą pusę. Bet kadangi ir čia išeitis reikia rasti, rodos, geriausia būtų, jeigu autoritetinga instancija išsitartų šiuo reikalu.

Baltologų mokslo raštuose šiandien dar nėra priimta vienodos rašybos. Tačiau patys įtakingi mokslininkai kaip Niedermann'as, Trautmann'as ir Gerulis vartoja jau tą mokslo rašybą kuri dar 1911—13 metais buvo nustatyta Būgos su Endzelynu.

Pirmasis pastovios vertės Būgos darbas buvo išleistas 1911 m., spausdintas „Lietuvių Tautos" II 1—50. Yra tai studija „Apie lietuvių asmens vardus." Šito rašinio tikslas buvo įrodyti, kad lietuvių dvikamienės

pavardės galūnėmis -as ir -a vienaskaitos vardininke yra taip pat kilimo lietuviškos, kaip kitos dvikamienės pavardės galune -is. Šita išvada randasi 15/16 psl. „Šiaip jau sudėtiniai dvikamieniai žodžiai pirštu prikišamai rodo, kad dvikamienės pavardės lygiomis teisėmis gali turėti galunėmis vienaskaitos vardininke ir -as arba -a ir -is". Mat, lietuvių, lietuviškosios kilmės, pavardės (ne skolintinės) yra dviejų rūšių: 1) viena — kamienės, nesudėtinės, ir 2) dvikamienės, sudėtinės. Kaip vienakamienės, taip lygiai ir dvikamienės pavardės, vienos yra savo kilme (etimologija) kiekvienam šiaip jau žmogeliui aiškios, o kitos — neaiškios. Šnekamojoje kalboje dvikamienės pavardės šiandieną pažįstamos yra dvejopomis galunėmis: 1) vienur -as arba -a, 2) kitur -is. Pavyzdžiui tesie: 1) -as arba -a: Bý-tautas, Bu-gáila, Daũ-gėla, Dau-nóras ir Daũ-nora, Vaĩš-nora ir Vaiš-nóras. 2) -is: Aš-vỹdis, Gal-vỹdis, Sur-gaĩlis, By-vaĩnis. (l. c. 15 psl.).

Svarbūs visiems tolimesniems šios rūšies tyrinėjimams yra Būgos išdėstymai 16—20 psl., kur tiksliai nagrinėjama ir įrodoma, kaip rusų dokumentuose esantieji lietuviški vardai yra įvertinti fonetikos atžvilgiu. Štai jo svarbiausias rezultatas: „XIII, XIV, XV ir, dalimi, XVI šimtmečio rusai raštininkai, tardami arba rašydami lietuvišką žodį, lietuviškus garsus, svetimus jų ausiai, pakeisdavo tam tikrais, artimiausiais lietuviškiems, savais garsais. Ta garsų pakaita (substitutio) nebuvo daroma aklai, bet pagal tam tikrų taisyklių.

Rusams nebuvo jokio kėblumo su lietuviškų žodžių priebalsiais del to, kad priebalsiai ir rusų kalboje buvo beveik tie patys, kaip ir lietuvių; bet vi-

sai kas kita su balsiais: rusų vocalismus daug kuo skyrėsi nuo lietuvių". Toliau Būga kaip tik išdėsto kokiais rusiškais balsiais lietuviški balsiai XIII—XV šimtmečio dokumentuose yra pakeičiami.

Šita pirmoji dalis buvo iššaukta praktiško gyvenimo reikalavimų, kadangi buvo pastatytas klausimas: ar dvikamienės pavardės galūnėmis -as ir -a yra leistinos lietuvių kalboje. Išeidamas iš šito gyvenimo praktikos klausimo, Būga padarė gilų ir be galo turiningą mokslo darbą, kuris tolimesniems šioje srityje tyrinėtojams daug palengvino darbą. Taip pat praktiški samprotavimai davė pradžią antrajai šios vardų studijos daliai „Lietuvos kunigaikščių vardai" 21—43 psl. Pats autorius sako psl. 21: „Kunigaikščių vardų klausimas neturėtų būti svetimas ir visuomenei. Vienas — antras kunigaikščio vardas kartkartėmis atsieina vartoti ne vienoje liaudies knygelėje ir laikraštyje. Suprantamas daiktas kad raštuose vartojamieji Lietuvos kunigaikščių vardai turėtų turėti gryną lietuvišką lytį".

Pasinaudodamas arkyvuose ir šiaip jau senovės dokumentuose surastąja medžiaga, Būga nustato lietuvišką lytį visai eilei kunigaikščių vardų. Mokslininkui tikrai suteikia malonumo ir džiaugsmo pažiūrėti, kaip gerai ir su kokia daugybe įtikinančios medžiagos Būga veda savo įrodymus.

Šitas darbas mokslo pasaulyje dar nesusilaukė tinkamo įvertinimo. Štai ir 1922 m. išleistoje knygoje Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte von Felix Solmsen, net visai nepaminėta, kad lietuvių kalboje esą ir tokių vardų, kurie galėtų bent kiek apšviesti indoeropiečių prokalbės stovį. Bet čia, tiesą pasakius, nėra kuo kaltinti Solmsen'ą

kadangi jis jau daugiau kaip 12 metų nebegyvas, bet jo paliktų raštų leidėjas, prof. Ernestas Fraenkel, kuriam lietuvių kalba nesvetima.

Būga buvo rašęs šiek tiek apie latvių, lietuvių ir prusų mitologiją. Bet šitie raštai atsirado dar po Jauniaus įtaka. Delto jis vėliau ir keletą kartų vėl grįžta, ir tai šitą, tai aną tvirtinimą atšaukia. Dar „Kalboje ir senovėje“ skelbia kelis naujus tvirtinimus. Bet ir šitą kartą jam nelabai pasisekė. Prof. Niedermann'as, recenzuodamas „Kalbą ir Senovę“ „Tautos ir Žodžio“ antrame tome, aiškiai įrodė, kad mitologijos tyrinėjimas nebuvo Būgos specialybė.

Kita silpnesnė Būgos pusė buvo jo etimologijos. Tai jau iškėlė aikštėn Niedermann'as l. c. Jis paprastai žiūrėjo tik į žodžių išorinę formą, visai nesirūpindamas žodžio reikšmės raida. Semasiologija jam buvo svetimas kraštas.

Labai mėgiama tyrinėjimo sritis Būgai buvo skolintiniai žodžiai. Šitoje srityje jis turėjo didelio pasisekimo. Jau minėtoje „Kalbos ir Senovės“ recenzijoje Niedermann'as šitaip sprendžia: „Die Palme gebührt nach dem Urteil des Referenten der 1921 Bezzenberger zur Feier seines 70. Geburtstags gewidmeten Untersuchung über die ältesten Beziehungen zwischen Litauern und Germanen. (Visų senieji lietuvių santykiai su germanais).“ Šitas rašinys kaip tik turi reikalą tiktai su skolinimais. Čia galime tuojau matyti, kuriam tikslui Būga tyrinėjo tuos skolintinius žodžius. Mat, jais naudodamasis jis norėjo nušviesti lietuvių senovę. „Kalbos ir Senovės“ pratarmėje V p. jis aiškina, „kad iš skolintinių žodžių sužinome, kad visupirma lietuvių (tikriau bus pasakius aisčių) susidurta su suomiais ir mardviais —

dar prieš Kristaus gimimo gadynę, kiek vėleliau su gotais, bet vis delto dar prieš III amžių po Kr.; dar vėliau su slavėnais (rusų bei lenkų protėviais) — VI amžiuje po Kr., paskui su skandinavėnais — VII—IX amžiuose". Visus tuos santykius jis ketino plačiau ir aiškiau nušviesti antrojoje „Kalbos ir Senovė" dalyje.

Prie šitos progos tenka man nurodyti į vieną klaidą, kuri ligšiol „Kalbos ir Senovės" recenzentų nebuvo pastebėta. Anot Būgos liet. kliẽpas ir kvietỹs paeiną iš skandin. hleifr ir hueite, vadinasi iš šitų žodžių prolyčių χleifz ir χweitīz. Su kviẽčio išvedimu iš senovės skand. weitiz ir germanistas gali sutikti. Bet kliẽpas negali būti išvestas iš sen. skand. χleifz, kadangi tokios lyties negalėjo niekada būti. Nes tuo laiku, kada h (>k) buvo dar tariama χ, visas žodis turėjo dar skambėti χleibaz, ir tokiai lyčiai lietuvių kalboje galėtų atliepti tiktai lytis kliebas, vadinasi b, o ne p. Iš to matyti, kad liet. kliẽpo kilmė dar nėra išaiškinta.

Sukombinuodamas skolintinių žodžių tyrimą su vietų vardų tyrimu, Būga pasiekė puikiausių rezultatų, nušviečiančių lietuvių tautos praeitį. Bet apie tai kalbėsime kiek vėliau.

Būga pasekmingai išbandė savo jėgas ir morfologijos ir ypač fonetikos srityje. „Kalboje ir Senovėje" 39 psl. jis pats su pasitenkinimu konstatuoja, kad pūristų ujamoji liáudis jau iš jo rašinio Lituanica Peterburge 1912) patekęs į etimologiškus Bernekerio ir Preobraženskio žodynus. Būgai ypatingai rūpėjo dvibalsių ie, ui, uo atsiradimas. Dar 1924 metais jis man pareiškė, kad dvibalsio ui kilmė jam vis dar neaiški. Bet jo kortelėse yra ir keli sąsiuvi-

niai turį tik medžiagos dvibalsiui ui išaiškinti. Kai del dvibalsio ie jis prisidėjo prie Endzelyno išaiškinimo, būtent, kad dvibalsis -ei- po kirčiu pereinąs į dvibalsį -ie-. Tuomi kaip tik ir skiriasi prūsų kalba nuo lietuvių kalbos, kadangi prūsų kalbojo dvibalsis -ei- ir po kirčiu pasiliko sveikas. Prie šitos teorijos, kuri man atrodo priimtina, nėra dar visi baltologai prisidėję. Du žymiausieji lingvistai būtent, Bezzenberger ir Meillet, ją yra net atmetę. Bet po tam Endzelynas su Būga yra dar patvirtinę savo pirmesnius įrodymus, papildydami juos nauja medžiaga. Apie dvibalsį -uo- Būga rašė paskutinį kartą 1921 m. straipsnyje „Priesagos -ūnas ir dvibalsio uo kilmė" (Lietuvos Mokyklos IV-ieji metai). Apie šitą studiją štai kaip atsiliepia G. Gerulis straipsnyje Baltica (A. f. sl. Ph.) XXXIX 55. „Von ganz anderem Gehalt sind die Arbeiten Būgas. In dem Aufsatze „Priesagos -ūnas ir dvibalsio uo kilmė" löst er endgültig die Frage nach der Herkunft des lit. uo". Aš dabar negaliu spręsti, ar šitas klausimas ištikrųjų jau yra galutinai išrištas. Bet, matomai Būgos straipsnis gero įspūdžio padarė.

Mes negalime į visus kitus fonetikos klausimus ineiti, kuriais Būga užsiėmė. Bet vieno daikto negalima tylomis praleisti. Yra tai kirčio ir priegaidės mokslas Jo tyrimo daviniai šioje srityje mūsų laimei yra spausdinti „Lietuvių kalbos žodyno" įvade XIX-LII psl. Kiekvienas lietuviškai skaitantis kalbininkas — mokslininkas (deja, jų yra labai mažai) tik su pasigėrėjimu ir džiaugsmu skaitys šitą įvado dalį. Ir mūsų studentams šitas išdėstymas kolkas dar gali vadovėlį atstoti. Ligšiol mokslo spaudoje dar nepastebėjau atsiliepimų apie šitą veikalą.

Mat, svetimšaliams, kad ir kalbininkams, atima ne• žmoniškai daug laiko išmokti svetimą kalbą taip, kad nevartojant žodyno būtų galima viską skaityti. Del to reikia visada laukti kokį laiką, kol vienas antras (daug jų niekada nebus) prasigraužia pro tokį mokslo darbą.

Didelę sensaciją, net revoliuciją, baltų etnografijoje iššaukė Būgos tyrimai liečią lietuvių, ir bendrai aisčių (baltų), praeitį. Prof. Jurgis Gerulis pritarė jam ir papildė iš savo pusės A. f. sl. Ph. XXXIX 68/68. Prie šitų naujų išvadų Būga priėjo tik paskutiniu laiku. Yra tai jo vietų vardų tyrinėjimo vaisius. Būga pritaikino kitur jau senai vartotą metodą lietuvių kalbai ir tuo pasiekė stačiai nustebinančių rezultatų. Ligšiol buvo manyta kad baltų protėvynės ieškoti reikia Nemuno žemupyje. Bet Būgos tyrinėjimai rodo visai į kitą pusę. Apie vietų vardų reikšmę proistorijos studijoms Būga K. ir S V psl. štai kaip išsireiškia: «Dar daugiau kaip skoliniai duos mūsų senovei šviesos tikrinių vietų vardų, o labiausiai upių ir ežerų vardų, lyginamosios studijos, kitaip sakant — lyginamoji potamologija". Kaip tik upių vardai rodo, kad lietuvių ir latvių tautos ateita į dabartines sodybas iš rytų nuo šių dienų Lietuvos ne anksčiau kaip VI—VII amžiuje po Kr. Iš upių vardų matyti, kad iki VI amžiui lietuvių ir latvių tautos protėvių gyventa šių dienų Gudo žemėje — šiaurinėje Minsko, Mogilevo ir Smolensko gubernijos dalyje, kurioje teka upės aistiskais vardais Лучеса „Laukesà" ir Нача „Nočià". Iš Gudo žemės lietuvius su latviais VI amžiaus pradžioje bus išstūmę, iš anapus Pripeties pasipylę pagal Dniepro, Berezinos, Dauguvos ir Ne-

muno aukštupį, slavėnai. Iš senosios tėvynės visupirma išsikraustyta prūsų tautos. Jau pirmojo (Tacitus) ir antrojo (Ptolemaeus) amžiaus rašytojai randa prūsus prie Baltijos jūros ir Vyslos žiočių begyvenančius (galindai kaì sudinoĩ). Prieš prūsams ateinant į Baltijos pajūrį, čia gyveno arba suomiai, arba germanai. Jeigu Būgos išaiškinimas Gudo vardo būtų patvirtintas (Gudo vardu senovėje esą buvę pavadinta gotai), tai rodytų, kad prūsų turėta susidurti su gotais dar bent už trijų, mažų-mažiausia, ar keturių amžių prieš Kr. (K. ir S. VI p.).

Iš aisčių giminės tautų pasirodė esą gajausi ir plačiausi rytiečiai aisčiai — lietuviai ir latviai. Lietuviai su latviais ne tik atlaikė rusų (krievų) tolimesnį brovimąsi į jų naujai įsigytąsias žemes, bet ir sulietuvino ir sulatvino kitas savos ir svetimos giminės tauteles.

Šių dienų lietuvių tauta yra susidarusi iš senovės tikrųjų lietuvių ir iš sulietuvėjusių sėlių (Zarasų, Dusetų, Obelių, Rokiškio apyl.), žiemgalių (Linkuva, Joniškis), kuršių (Žemaičių ir Klaipėdos kraštas). skalvių (Tilžė, Ragainė) ir jotvingų, arba sūdų (Suvalkų žemė).

Latviams teko asimiliuoti dalį sėlių, žiemgalių, kuršių ir beveik visą lybių tautą. — (K. ir S. VI/VII). Ypatingos svarbos yra ta aplinkybė, kad Būga kartu su Endzelynu įrodė, kad kuršiai, kurie ligšiol buvo laikomi suomių giminės nariu, tikrai buvo aisčiai. Visas šitas Būgos mokslas yra išdėstytas „Lietuvių kalbos žodyno“ įvade (I ir II sąsiuv.). Vokiečių kalba jis yra jau prof. Gerulio paskelbtas. (Ebert Reallexikon der Vorgeschichte I Bd. s. 335—342. Baltische Völker).

Tikriausia Būgos darbo sritis buvo leksikografija, žodžių mokslas. Tam darbui jis atsidėjo visą gyvenimą, iš pradžių, tiesa, dar be tinkamos sistemos bet laikui bėgant vis užsiimdamas tuo dalyku, jis pasidarė pirmu autoritetu žodžių mokslo srityje. Per paskutinius metus visa eilė mokslininkų svetimšalių, viešėdami Kaune, daug laimėjo iš Būgos surinktos medžiagos; tarp jų yra mokslo vyrų kaip Meillet ir Niedermann. Per paskutinius metus beveik kiekvienas vokietis, kurs ką nors paskelbė iš baltologijos, prisipažįsta esąs kaltas Būgai. Reikšmingas yra ir tas faktas, kad Reinhold Trautmann kaip tik savo žodyną (Baltisch-Slavisches Wörterbuch — 1923) Būgai skyrė šiais žodžiais „K. Būga, dem ausgezeichneten Kenner seiner litauischen Muttersprache". Pratarmėje VII psl. Trautmannas aiškina, kodel jis savo veikalą Būgai skyrė: mat, Būgai skaitant korektūras, Trautmannas iš neišsemiamos Būgos medžiagos daug laimėjęs. Ir Jurgis Gerulis 1922 m. išleisdamas Mažvydą skyrė „K. Būgai, didžiausiamjam lietuvių kalbos žinovui". Aš čia negaliu surinkti visų atsiliepimų apie Būgą ir jo nuveiktųjų darbų įvertinimus iš mokslo vyrų pusės. Jų būtų daug pilnų pagyrimo, išreikšto kai kada su rezerva, tiesa, bet visada girdima viltis, kad iš jo mokslas dar daug ką susilauksiąs. Ypač daug mokslo atstovai tikėjosi susilauksią iš Būgos ruošiamo „Lietuvių kalbos žodyno". Pernai pasirodė šio žodyno pirmasis sąsiuvinis, — bet žmonės juo nebuvo patenkinti. Nebuvo juo patenkinti lietuviai, ir — bet del kitų priežasčių — mokslo vyrai. Lietuvių kritikų nepasitenkinimas buvo kai kurių mažmožių iššauktas, pirma jie negalėjo suprasti, kad „Žodyne" randasi ir žo-

džiai lietuvių iš kaimynių kalbų paskolinti, kurie šiandieu rašomojoje kalboje nevartojami. Šitiems reikia atsakyti, kad Būgos „Žodynas" turėjo būti mokslo darbas, ir kiekvienas mokslo darbas, nenorįs nustoti vertės, turi būti pilnas. Tie pasmerkti svetimos kilmės žodžiai betgi iš tikrųjų dabar ir priklauso prie lietuvių kalbos turto. Kas tuo nenori tikėti, tegul eina į kaimą, kur tik lietuviškai kalba; ar jis ten neišgirs žodžių kaip kraūčius, mēlnyčia ir t. t.? Bet jeigu tikri lietuviai, kalbą tik lietuviškai, vartoja tokį žodį, tai jis turi būtinai ineiti į lietuvių kalbos žodyną. Kiti tikėjosi iš prof. Būgos išgausią rašomosios kalbos žodyną. Jeigu jie to laukia, tai reikia jiems kreiptis ne į kalbininką istoriką bet į gramatiką. Rašomosios kalbos žodyno negalima reikalauti iš Būgos, bet greičiau iš prof. Jablonskio ir jo mokinių. Visai menkos rūšies yra kitas užmetimas: girdi, tokių žodynų, kaip Būga sumanė, nerasi niekur pasaulyje; kam gi tuomet mums lietuviams reikia imtis tokio darbo. Tokiems kritikams tuojau galima įrodyti, kad jie klysta. Priminsiu tiktai didelį vokiečių kalbos žodyną, kuris buvo pradėtas beveik 70 metų atgal ir dar nėra pabaigtas, arba Schweizerisches Idiotikon, kuriam taip pat jau kelias dešimtis metų atsidėję dirba, arba Thesaurus Linguae Latinae. Yra visa eilė tokių didelių darbų — žodynų. Tik Šveicarijoje yra keturi, apie Prancūziją ir Vokietiją visai nekalbant. Dar nesenai buvo ir laikraščiuose pagarsinta, kad milžiniškas anglų kalbos žodynas esąs pabaigtas. Man rodos, kad visi šitie faktai gali lengvai atremti minėtąjį priekaištą. Bet jis rodo, irgi kaip visos ki-

tos tautos rūpinasi savo kalba; taigi ir turi būti paraginimas lietuviams neatsilikti.

Tai buvo svarbiausieji priekaištai, kuriuos nelaimingas Būga išgirdo iš savo tautiečių. Bet rimtesnės rūšies yra mokslo vyrų kritika. Aš savo pažiūras į žodyną jau pranešiau „Tautoje ir Žodyje“ II t. ir pats Būga tuos mano priekaištus suprato, jis juk pats tokių ir laukė, ir delto davė paaiškinimą tame pačiame „Tautos ir Žodžio“ numeryje. Svarbiausias ir be galo daug sveriantis priekaištas yra tas kad per anksti buvo pradėta spausdinti. Juk medžiaga nebuvo pilnai surinkta. Pats medžiagos rinkimo darbas reikėjo kitaip pastatyti. Bet reikia irgi pasakyti, kad tuomet toks dalykas dar nebuvo galimas, kadangi Būga turėjo per mažai kvalifikuotų bendradarbių. Bet deja, visuomenė to nesuprato. Aš, ir kiti baltologai, esame įsitikinę, kad šitas nepasisekimas su žodynu Būgą be laiko užmušė. Mat, jis buvo prievartos padėtyje: lietuvių visuomenės reikalavimai ir mokslo buvo visai priešingi. Jis norėjo kompromisą rasti ir tuomi pats žuvo, nes nerado pritarimo nei šioje nei anoje pusėje. Jis ir pats „Žodyno“ įvade VI psl. pareiškia: „Žodynas senai man rūpi, bet jo spausdinti dabar vis dar nemaniau, tardamas esant jį ir nepilną ir netobūlą. Kad aš žodyną sutikau išleisti pasaulio švieson tokį, kokis jis šiandie yra, tai čia kalta visuomenė kuri senai mane nenustoja raginusi greičiau pradėti spausdinimo darbą“. Tai labai svarbus pareiškimas ir liūdnas pamokslas.

Bet dabar jau reikia susitaikinti su įvykusiu faktu ir apsvarstyti, kaip čia suradus tinkamiausią išeitį. Būga savo galvoje turėjo daug sumanymų.

Jeigu jis būtų galėjęs tuos sumanymus įvykdinti, tai mes daug ką iš jo būtume dar gavę. Bet, deja, šitos jo neužrašytos žinios ir išvados kartu su juo tapo palaidotos. Kitaip stovi klausimas su jo surinktomis ir raštu fiksuotomis žiniomis. Jos nėra žuvusios. Tik reikia jos mokslui daryti prieinamomis. Žinodamas kad Būgos palikime yra kai kurie jau spaudai priruošti rankraščiai, galiu tvirtinti, kad paskelbus šituos paliktuosius raštus, mūsų jam duotasai apibūdinimas teks dar papildyti.

Būgos surinkta medžiaga neturi žūti. Kiekvienoje Būgos raštų recenzijoje visada buvo iškeltas aikštėn Būgos patiektos medžiagos gerumas. Ir jeigu norime apibūdinti bendrai Būgos reikšmę bendram kalbų mokslui, tai reikia pirmon vieton pastatyti Būgos veikimą patikrinant tą medžiagą, su kuria kalbininkai nuolat operuoja. Būgos paliktuose raštuose turi būti sąrašas visų tų žodžių, kurie Būgos manymu yra netiksliai vartojami. Šitą sąrašą reikėtų kiek galima greičiau paskelbti. Antron vieton statyčiau Būgos veikimą patiekiant naujos patikimos medžiagos. Daugiausia tos naujos medžiagos duos kaip tik jo „Žodynas." Delto Būgos žodynas turi būti leidžiamas toliau.

Bet prieš tęsiant toliau leidimo darbą, reikia būtinai susipažinti su kitų didelių žodynų praktika. Kitas pagrindinis reikalavimas: reikia anksčiau medžiagą papildyti. Pats Būga juk suprato, kad kitokiu būdu renkant, daug kas prisirinktų. Jis pats „Žodyno" įvade juk sako: „Sistemingai žodyno darbą dirbdamas dar ir aš pats iš visų anų raštų galėčiau antra tiek medžiagos prisimeškerioti". (VI psl.). Sakau, reikia dar bent keletą metų medžiagos ran-

kioti — ir nieko nespausdinti. Iš visuomenės del to daugiau kantrybės laukiama.

Prierašas: Paskaita čia atspausdinta tokia pat, kokia ji buvo skaityta Lietuvos Universitete 1925 m. sausio 25 d., minint a. a. prof. Kazimierą Būgą. Tik vienoje vietoje citatas iš Būgos raštų (Žodyno įvadas VI psl.) tapo sutrumpintas.

Prof. A. Voldemaras.

# Būga žmogus ir mokslininkas.

## Būga žmogus ir mokslininkas.

Mokslininkai dažniausia neturi biografijos. Jų gyvenimas išsisemia mokslo darbais, kuriuos jie nuveikia, mokslo idėjomis, kurias jie skleidžia. Viskas kita pas juos patampa šaliniu daiktu, kuris tiek turi prasmės, kiek atsiliepia mokslo darbams. Žmonėmis mokslininkai nesustoja būvę, bet vis delto jie lieka nepanašūs į kitus, arba, tikriau sakant, skiriasi iš kitų. Šisai skirtumas reiškiasi paprastai tuo, kad mokslininkai mažai teišmano dargi savo pačių kasdieninio gyvenimo reikalus. Laboratorija, knyga, muzėjus — štai kas paima visą mokslininko gyvenimą.

Būga buvo mokslininkas gimęs ir juo pasiliko iki paskutinei savo gyvenimo valandai. Jis irgi neturi įvykių, bent žymesnių, savo gyvenime. Tiek jojo biografijoje yra nepaprasto, kad jis pats turėjo pramušinėti sau kelią mokslan. Gimė jis sodžiujo ir iš sodiečių tėvų. Kaipo ūkininkai jo tėvai galėjo skaitytis daugiau tarp pasiturinčiųjų. Jeigu jie svajojo susilaukti iš sūnaus kunigą ir tam reikalui leidė jį mokytis toliau pradinės mokyklos, tai netiek laukdami materialės gerovės, kiek besirūpindami Dievo garbe ir savo išganymu, vildamiesi susilaukti iš žmonių pagarbos.

Išleisti sūnų kuniguosna — tai beneto kiekvieno lietuvio sodiečio svajonė anuo metu. Kitoniško mokslo mūsų sodietis tada dar nepažino ir jo bijojo.

Jo išmanymu galima buvo besimokinant patapti kunigu, arba ponu. Patapęs kunigu sodietis garbins Dievą visą savo gyvenimą, melsis už tėvus, gimines, suteiks garbės ne vieniems tėvams, bet ir visai savo giminei ir net parapijai. Nebeto, žinoma, kad nepasipainiotų noras susilaukti iš sūnaus ir materialės gerovės. — Eiti kitus mokslus sodiečiui, reiškia išeiti į ponus. Prie „pono" jis neturi nei geros širdies, nei apie jį geros nuomonės. Vienintėlis gali daiktas, kurį pastebėjo sodietis ponuose, tai tikybinių praktikų apleidimas: penktadieny valgo mėsišką valgį, bažnyčion neina — žodžiu bedievis.

Dievobaimingas sodietis šiuo keliu nenorėjo leisti savo vaiko.

Apie šią sodiečio psikologiją pats Būga primiršo, sakydamas autobiografijoje, kad tik materialių gėrybių noras vertė jo tėvą leisti sūnų į kunigus. Patsai jaunas Būga nejuto nei ypatingo pašaukimo būti kunigu, nei ypatingo nenoro. Greičiau galima sakyti buvo linkęs eiti kuniguosna. Iš mažens jis pajuto savy gilų prisirišiną prie savo tautos ir ypač tėvų kalbos. Jo jaunystės metu daugiausia kunigai buvo jos nešiotojai ir gynėjai. Kitiems apšviestūnams reikia su visu, kas sava, skirtis ir išsineždinti svetimon šalin.

Seminarijoje Būgą mes randame jau susipratusį lietuvį. Nežinia kodel jis įstojo Mogiliavo seminarijon Petrapily, o ne Žemaičių Kaune, kur jo būdui ir palinkimams kur kas būtų buvusi atmosfera tinkamesnė. Būdamas stataus būdo Būga pradėda susikirsti su lenkais draugais del lietuvystės. Tuo metu rektoriavo seminarijoje savotiškai pagarsėjęs tarpu klerikų Erdmanas, kilęs iš Kaunijos ir mokan-

tis lietuviškai. Priežastis, del kurios Būga turėjęs apleisti seminariją, buvęs kaiptik rektorius Erdmanas. Autobiografijoje, įdėtoje „Lietuvių kalbos žodynan", Būga nieko nesako apie savo išstojimą iš seminarijos. Prieš dvidešimtį suviršum metų jis man pasakojo, kad Erdmanas radęs pas jį lietuvišką knygutę ir pradėjęs ją skaityti balsiai, bet baisiai kraipydamas žodžius. Paskaitęs kiek, klausęs Būgos, ar jis ką nors supranta. Atsakius Būgai, kad nieko, jis pasakęs lenkiškai: „widzisz, jacy litwini durni, sami nierozumieją, co piszą". Niekinimas ir persekiojimas lietuvystės vertė Būgą persiskirti su seminarija.

Tai buvo didelė nelaimė. Būga turėjo keturių klasių atestatą ir metus su viršum išbuvo seminarijoje. Toliau norint varyti mokslą reiktų įstoti gimnazijon, ar tolygion mokyklon, bet iš kur imsi pinigų? Užsidariusios Būgai išėjus seminarijos durys uždarė jam tėvų kišenę. Gali būt, jie sutikę būtų leisti jį gimnazijon iki šešių klasių arba net iki galui, kad paskui stotų seminarijon, bet apleidus jam seminariją negalėjo būti nė kalbos apie gimnazijon įstojimą. Apsukresnis gyvenimo reikaluose už Būgą kitas kas, būtų gal pasirūpinęs baigti gimnaziją prieš stosiant seminarijon, arba seminarijoje būtų neįkliuvęs perdėtiniams, arba galop pasirūpinęs persikelti kiton seminarijon, kad neliktų be mokslo, bet Būgai visa tai neatėjo nė galvon.

Tokiomis aplinkybėmis nieko kito Būgai nebeliko kaip pradėti savarankiškai gyventi. Tik savarankiškumo jam visada stigo praktiškuose reikaluose. Petrapily jis nė nemėgino rasti vietos, o važiuoja Mosaran pas kun. Bernotą mokyti jo gimi-

naičių. Tuo būdu kuriam laikui Būga aprūpintas, bet tik kuriam laikui. Šį kartą jam daugiau pasisekė nei seminarijoje. Jis grįžta su savo mokiniais Petrapilin, bet išlaikius jiems kvotimus tampa nebereikalingas. Vėl pripuolamai tenka jam gauti vietą Mikalojaus Observatorijoje „už kyšį", kaip jis pats sako.

Darbas Observatorijoje teko dirbti labai nuobodus ir mekaniškas, nes reikė sudedinėti eilias skaitmenų žinių lapuose, kuriuos prisiunčia Observatorijai vietų tyrėjai apie visas oro atmainas. Bet jis ne tik aprūpino Būgą materialiai, kad ir ne gausiai, bet palikdavo šiek tiek laisvo laiko, kuris galima buvo sunaudoti tolimesniam mokslui. Būga tikrai pradeda mokintis pats vienas, bet... latvių kalbos! Besimokindamas iš knygų jis greit pramoksta skaityti be žodyno ir tuoj išsirašo iš Rygos žurnalą „Austrums". Latvių kalbos jis mokinasi todel, kad ji giminė lietuviškajai. Pirmų pirmiausia jam rūpi gimtoji kalba, kurią karštai imasi tirti.

Pirmtakūnų šioje dirvoje rado daug, bet mokytojo nė vieno. Reikė jam pačiam prasikimšti pro pirmąsias sunkenybes. Būga pradeda nuolat lankytis Petrapilio viešajan knygynan, kur skaitė lietuviškus raštus ir kitomis kalbomis tuos, kurie kalbėjo apie lietuviškus daiktus. Sunkiausis buvo jam dalykas išmokti statyti priegaides, nes nebuvo kam išaiškina jų skirtumas. Teko mokytis iš Kuršaičio gramatikos rašytos vokiškai, taigi sunkiai suprantamos težinant vokiškai tiek, kiek pramoko gimnazijoje ir seminarijoj. Kas vėl pas Būgą labai įstabu, jis neturėjo visai muzikališko jausmo. Kartais jam sunku buvo atskirti suderintus garsus nuo kakofonijos,

Lietuviška gi priegaidė yra tikrai giedojimas, tariant muzikališka. Ji labai sunku sugauti žmonėms, kurie turi gerą ausį. Būga gi be muzikališkos ausies pramoko tiksliai atskirti įvairias priegaides ir tai ne vien savo gimtojoj tarmėje, bet ir kitose. Jis turėjo įveikti ne menkesnį prigimties trūkumą nei Demostenas, ir įveikė. Kai aš susipažinau su Būga 1900 m., jis jau gerai mokėjo lietuviškąją kalbą ir rašybą — tuo metu gana retas daiktas. Kaip tik šiuo savo mokėjimu jis labiausiai man imponavo, nes aš, nors iš mažų dienų skaitęs lietuviškus laikraščius ir knygas rašybos visai nemokėjau. Labai greitai išaiškino man Būga visas jos paslaptis ir parodė, kaip reikia priegaidės rašyti. Pasipažinę mes greitai susidraugavome. Aš buvau baigęs triklasę miesto mokyklą ir norėjau toliau mokytis. Greit sutarėva su Būga kartu toliau mokytis ir trumpą laiką tikrai drauge dirbova, imdami pamokų pas A. Smetoną ir d-rą Rymą.

Kas Būgai trukdė sistematiškai mokytis atliekamomis nuo tarnybos valandomis, tai ne tiek visuomenės gyvenime dalyvavimas, kuris reiškėsi daugiausia teatru ir kur Būgai tekdavo daugiau dirbti nei kitiems (jis kartu su Mykolu Palioniu perdirbo Gužučio „Ponas ir Mužikai“ ir išvertė „Dėdė atvažiavo“), kiek įsimylėjimas į lietuviškąją kalbą, kur jis labai greit patapo autoritetu. Labai greit ir be jokio vadovo jis rado gyvąjį jos šaltinį — tarmes, kuris jam daugiau žadėjo ir galėjo duoti už tų laikų raštus. Tirti gyvąją kalbą nebuvo persunku Petrapily, nes lietuvių kolonija tenai buvo gana skaitlinga ir susidėjo iš atvykėlių iš įvairių Lietuvos kraštų. Dauguma jų buvo darbininkai bei dar-

bininkės, vadinasi kalbėjo tarmiškai ir mažiau buvo pasidavę sintaksėj svetimai įtakai.

Šaukiamas 1901 m. naujokų komisijon Būga turėjo progą atlankyti tėviškę ir tenai kurį laiką paviešėti. Grįžo Petrapilin su dainomis ir kitais tarmės tekstais, kuriuos užsirašė beviešėdamas. Kiek anksčiau jaunas kalbininkas susipažįsta su prof. Volteriu, pas kurį pradeda lankytis nuo Velykų 1901 m., ir vėleliau su prof. Jaunium. Viena ir kita pažintis nulėmė visą Būgos likimą. Surištas su Petrapilio moksliškomis įstaigomis (Mokslų Akademija, Universitetas, kur jis dėstė litvanologiją), Volteris spietė aplink save lietuvių besimokinančiąją jaunuomenę, ieškodamas tarp jos žinių kalbos bei etnografijos dalykams. Jis labai greit pastebėjo nepaprastus Būgos gabumus lietuviškajai kalbai tirti.

K. Jaunius turėjo kitoniškos reikšmės Būgos likimui. Genialus žmogus, gražiai mokąs senovės kalbas, graikų, lotynų, ebrajų, gimęs lingvistas ir giliai apsipažinęs su lingvistikos mokslu, beto sugebąs labai suprantamai ir aiškiai išdėstyti sunkiausį dalyką, bet žmogus jau sulaužyto būdo, retai ateinąs į savo paskaitas, o užsiemęs kiauras naktis ir dienas studijuoti lyginamosios kalbotyros dalykus, bet nei vieno tyrinėjimo nevedąs iki galui, o metąs tuo metu, kai jam pačiam galvoje klausimas tampa aiškus — toksai Jaunius negalėjo nepaveikti į jaunikaitį, kuriam buvo galva pramušta kalbos mokslui. Niekas nežinojo tuo metu taip giliai lietuvių kalbos tarmių ir šnektų, kaip Jaunius. Niekas irgi nebuvo pastebėjęs tiek žymių joms atskirti, kaip jis. Ko ieškojo pirma Būga sunkiai jam prieinamuose raštuose, tą rado aiškinamą kur kas giliau ir moks-

liškiau Jauniaus gyvu ir vaizdžiu žodžiu. Susidūrus su Jaunium lietuvių kalbos žinojimas pas Būgą pagilėjo ir praplito, atsistodamas ant tvirto moksliško pamato.

Bet Jaunius užkrėtė Būgą tąja liga, kuri pirmiau jam buvo svetima — etimologizavimu. Ligšiol Būga tyrė lietuviškąją kalbą be ryšio su kitomis, kurių tinkamai nė nemokėjo ir tiesą pasakius nė negalėjo mokėti. Pats Jaunius lingvistui turėjo gerą prisiruošimą. Dvasiškojoj Akademijoje pas Lukianą Milerį (Müller) jis gražiai išmoko klasiškųjų kalbų, ten pat pramoko ebrajų kalbos, pats mokinosi sanskrito, o pridėjus prie to slaviškąsias kalbas vokiečių ir prancūzų gausime tvirtą pamatą kalbų lyginimui. Pas jį ateina Būga gražiai mokąs tik lietuviškai, o svetimos kalbos, išskyrus rusiškąją bei lenkiškąją, tik tiek, kiek galėjo pramokti jų mokykloje. Nė svetimųjų kalbų fonetika tuo metu jam nebuvo žinoma. Iš Jauniaus Būga sužinojo, kad negalima pažinti tikrai nė lietuvių kalbos lyčių, nesulyginus jų su kitomis kalbomis, kad lietuvių kalbos platus žinojimas tai tik medžiaga tolimesniam visų kalbų studijavimui lingvisto akimis. Trumpai betariant prieš Būgos nustebusias akis atsivėrė visas lyginamasis kalbų mokslas. Ir kaip atsivėrė! Jaunius tuo metu, kai Būga ir aš su juo susipažinome, tyrinėjo giminystę indo-europejiškųjų kalbų su semitiškosiomis, kurias jis norėjo išvesti iš vieno kamieno. Beklausant Jauniaus viskas rodėsi aišku, suprantama, lengva. Rodėsi, kad jokio čia ypatingo žinojimo nereikia ir kalbotyros viršūnę galima pasiekti visai nesimokinant tų kalbų, kurios lyginama.

Ilgėliau ir arčiau bendraudamas su Jaunium Būga nė nepasijuto patapęs atkakliausis lingvistas, kad ir be jo žinių. Pas Jaunių visi kalbos faktai būdavo išaiškinti iki galo, tarytum kokios geometrijos teorėmos. Būga iš prigimties mėgo statumą ir aiškumą ir tuo būdu pas jį labai greit susidėjo įsitikinimas, kad kalbotyroje galima pasiekti rezultatų matematiško griežtumo ir tikrumo. Kalbos įstatymai rodėsi esą tiek pat būtini, kiek gamtos. Žinant šiuos įstatymus galima kiekvieną žodį privesti prie jo „pirmykščios“ lyties bei reikšmės ir dar pakeliui galima susekti, kaip įvyko jo apkitimas ir kuriuo metu. Kitaip betariant, Būga dar nepramokęs lyginamosios kalbotyros, patapo iš anksto griežtu ir siauru dogmatiku.

Aptikęs tokį mokytoją Būga su kūnu ir su siela atsidavė savo mylimajam darbui. Jauniaus irgi apsidžiaugta, kad netikėtai gavo mokinį, kuris persiėmęs mokytojo idėjomis neleis joms pražūti, bet paskelbs mokslui. Nekartą ir kitiems reiškė Jaunius savo pasigėrėjimą ir gyrė Būgą, kaipo nepaprastai paimblų kalbininką. Iš kitos pusės Volteris kėlė į padanges jo žinojimą. Tik kas iš to žinojimo ir pasišventimo darbui? Juk Būga buvo vistiek Observatorijos skaitliuotojas nebaigusis nė vidurinės mokyklos. Mokslui jis vistiek žuvęs, nes negali prie jo prisiruošti ir jam atsiduoti, ir kokiam mokslui! Jeigu pavartytumėm anų laikų mūsų laikraščius, pastebėtumėm kiek daug vietos duota kalbos bei rašybos dalykams. Kada šie reikalai taip rūpi lietuviams ir kada galima susilaukti iš Būgos tokio didelio kalbininko, jis gaišta sėdėdamas už mekaniško darbo.

Tuo metu Dvasiškojoj Akademijoj profesoriavo pral. Dambrauskas ir kun. Būčys, kuriuodu sugalvojo leisti Būgą toliau į mokslus ir tuo reikalu išrūpino jam stipendiją. Tuo būdu 1903 m. Būga gali mesti tarnystę ir ruoštis baigti gimnaziją. Sunkus uždavinys ne vienu žvilgsniu! Stipendija nedidelė, vos užtenka iš jos pragyventi, o čia reikia nusisamdyti mokytojas, kuris priruoštų prie egzaminų, vadinasi reikia užtai dar mokėti mėnesiui keliosdešimt rublių, kurių nėra. Susitarta todel buvo savybėje tarpu keleto žmonių mokinti Būgą dykai. Tokiais jo mokytojais buvo pral. Dambrauskas, A. Dubinskas ir aš. Bet ši kliūtis buvo ne pati sunkioji. Kur kas kėbliau buvo priversti Būgą daryti tą darbą, kuris reikalingas gimnazijos kursui išeiti. Užuot dirbęs šį darbą, jis prikibs prie kalbotyros ir apie visa kita užmiršta.

Vargais negalais galima buvo priruošti Būgą prie egzaminų, kuriems laikyti jam buvo sudarytos ypatingai geros sąlygos, nes gimnazijos direktorius ir mokytojai buvo prašyti, kiek galima, lengviau jį kvosti, išaiškinus jiems, koksai iš jo vėliau didelis mokslininkas gali būti ir kad gimnazijos atestato neturėjimas užkerta jam šį kelią. Tikrai, egzaminuotas buvo jis begalo lengvai. Sakysime iš matematikos tiek raštu, tiek žodžiu, gavo po 2 (algebra, geometrija, trigonometrija, aritmetika), bet vis delto pedagogų taryba rado galimu pastatyti jam iš matematikos 3, kad galėtų gauti reikalingą baigimo liudymą.

Rudenį 1905 m. Būga įstoja Petrapilio Universitetan, Istorijos-Filologijos fakultetan. Dabar kelias atsiveria jam platus, nes gali rimtai studijuoti

mėgiamuosius daiktus. Lyginamosios kalbotyros skyriaus fakultete nėra, ir Būga turi įsirašyti slavų-rusų skyriun. Fakulteto planais jam reikia mokytis senovės kalbų, slavų kalbų, slavų senovės, slavų literatūrų ir sanskrito. Tai 1905 metų paskelbtieji kursai. Mokytojų sudėtis irgi gana gera. Tarpu profesorių randame kalbininkus Boduenų de Kurtenę (Baudoin de Courtenay), Buličą, Sobolevskį, Lavrovą. Žymiausias kalbininkas buvo be abejo Boduenas de Kurtenė, dabar Varšuvos profesorius. Gražiai mokąs visas slavų kalbas žodžiu ir raštu, romaniškąsias, germaniškąsias, mokąs lietuviškai ir latviškai, apsipažinęs šiek tiek su Kaukazo kalbomis (armeniškai) ir totoriškomis, sanskritu; pastabumu nebeatsiliekąs nuo Brugmano, nesvetimas filosofijos bei psikologijos klausimams, kurie surišti su kalbotyra—toksai mokytojas buvo kaip tik pageidaujamas Būgai, pradedant Universitete kalbos mokslą. Ne menkos vertės tebuvo ir Sobolevskis, vienas geriausių rusų kalbos žinovų, jos istorijos bei dialektologijos.

Tik Būga atėjo universitetan jau turėdamas iš Jauniaus kalbotyros žinių ir teorijų. Nauji mokytojai ir naujos idėjos jo visai netraukė. Juk jam reikėję būtų padaryti milžiniškas darbas: pramokti romanų, germanų, slavų kalbų, apsipažinti iš šaltinių bent su vienos kurios išsivystymu. Šiam darbui nebūtų stigę mokytojų nei universitete, nei šalip jo. Juk Mokslų Akademijoje buvo du dideliu kalbininku: Fortunatovas ir Šachmatovas, pasižymėjusiu pažiūrų platumu, žiniu gilumu ir metodo tikrumu. Tik šis darbas Būgai buvo jau nebeįma-

nomas: bendravimas su Jaunium paliko jo moksliškame veide neišdildomų žymių.

Taigi universitetas Būgai nedavė visa to, ką galėjo duoti. Tiesa pasakius, daugiau jis vaikščioja mokytis pas Jaunių nei universitetan. Bestudentaudamas jis duoda spaudai Aistiškąsias studijas, kur turėjo būti sutraukta Jauniaus mokslas. Pirmoji jų dalis, pavestoji mokytojui Jauniui, pasirodo 1908 m. Man neteko patirti iš Jauniaus, kaip jis priėmė šį savo mokinio darbą. Tais pačiais metais rudenį jis staiga mirė. Bet vos metai suėjo po Jauniaus mirties, ir Būga viešai išsižadėjo mokslo paskelbto jo studijose. Ektograpuotu pranešimu jis viešai daro atgailos aktą.

Savo metu šis žygis buvo iššaukęs nusistebėjimo ir pasipiktinimo. Jeigu Aistiškos studijos dėstė ne paties Būgos pažiūras, o jo mokytojo Jauniaus, tai kuriam galui rašyti ir siuntinėti išsižadėjimo aktą? Juo labiau rodėsi ne vietoje tokis darbas, kad Jaunius buvo miręs ir negalėjo nieko pasakyti savo pažiūroms ginti. Galima, žinoma, jas kritikuoti ir atmesti berašant tais pačiais klausimais, bet atsižadėjimas per tam tikrą skelbimą rodėsi lyg kokia polemika su numirėliu. Ištikrųjų jokia polemika Būgai nerūpėjo. Prie Jauniaus išsižadėjimo vedė karšta tiesos meilė. Būga, nustojęs tikėti Jaunium, pasijuto kaltas esąs tuom, kad suklaidino „Studijomis“ kitus ir, tarnaudamas vienai mokslo tiesai, jis skubinosi pasakyti viešai, kad jis paskelbęs netiesą. Norai buvo grynų-gryniausi, nors pasireiškė keistoku būdu.

Bet ar šiaip, ar taip, viešas Jauniaus mokslo — kiek jis buvo tikrai Jauniaus, šiandien niekas negali pasakyti — išsižadėjimas reiškė, kad Būga nori eiti

naujais keliais. Šie nauji keliai buvo nauja įtaka, kuri negalėjo jo pasiekti prie Jauniaus gyvos galvos. Turėdamas daugybę žinių, kurios visos pynėsi vienan sintetiškan vaizdan, Jaunius visada mokėjo prašalinti iš mokinio galvos visas abejones, dargi tada, kai jis pats aiškiai klydo. Dabar gi, jam išnykus, turėjo gerą dirvą Bodueno skeptisizmas ar Šachmatovo gilus kritisizmas. Būga begalo lengvai pasiduodavo svetimai įtakai ir kartais net jo paties, tariant gimusi ar atėjusi iš kur-kitur, mintis pagriebdavo jį visą tiek, kad šiuo metu ji viena besirodė jam tikra. Iš ten pas jį labai dažnas išsižadėjimas to, ką vakar laikė tikrų-tikriausia.

Būgai visada reikėjo turėti įsitikinimą, kad jis pasiekė tiesos ir tai pilnos tiesos. Be moksliškosios tiesos, jis negalėjęs būtų gyventi. Jam maža buvo to, kad jis artinasi prie tiesos, ar tai ruošdamas naują jos rūmams medžiagą, ar tai prašalindamas esamas jos kely kliūtis — klaidas. Jeigu jis būtų raminęsis tuo, kad jis sąžiningai, nuoširdžiai ir su didžiausiu pasišventimu tarnauja mokslo tiesai, jis nebūtų taip skubotai išsižadėjęs savo mylimojo vaiko, išnešioto per eilę metų ir taip sunkiai pagimdyto. Turime pasakyti tiesą, rašymas Būgai buvo labai sunkus ir įkyrus darbas. Visuose jo raštuose galima pastebėti, kad autoriaus surinkta labai daug faktų, bet išvados iš jų nėra aiškiai pasakytos. Negali sakyti, kad faktų rinkinys būtų pas jį buvęs padarytas be jokio skirtumo, be jokios vedamosios minties. Jis visada žino, kam jam reikalingas vienas ar kitas dalykas, bet žodžiais aiškiai to nepasako. Tuo būdu skaitytojui liekti pačiam su-

vokti tas Būgos mintys, kurias jis turėjo galvoje, bet rašte aiškiai neišdėjo.

Taigi ir „Aistiškųjų Studijų" parašymas jam buvo didelis vargas. Ar šiaip, ar taip žiūrėtum į jų išvadas, vienas dalykas liekti neabejotinas: šiame veikale yra daug naujos medžiagos kalbininkams iki tol visai nežinomos. Tegu sau būna jos nušvietimas netikras, tegu aiškinimuose būna daug prasimanymų ar svajonių, bet tas niekiek nemažina surinktosios medžiagos vertės. Kita vertus, klaidingi keliai ir klaidingos išvados mokslui turi kartais didelės reikšmės. Jeigu vienas mokslininkas nuėjo klaidingu keliu, tai kiti bus apsaugoti nuo to kelio. Tai amžina mokslo tragedija, kad jis negali eiti stačiu keliu į tiesą. Todel „Aistiškosios Studijos" turėjo ir turi savo vertę. Būga jos nematė ir negalėjo matyti, nes jam, kaip sakiau, reikėjo visada būti tikram, kad jis turi pilną tiesą.

Naujos įtakos išėjo Būgai labai geran. Dirbdamas kartu su Jaunium, jis įprato gyventi daugiau teorijose, nei tikrenybėje, kurią jis buvo linkęs pataisyti, jeigu ji ėjo prieš jo teoriją. Kaipo pavyzdį tokiam jo palinkimui priminsiu vieną dalyką. Skaitydamas korektūroje mano tarmės užrašą, jis rado skolintą žodį „čelērnykas" ir tuoj pataisė, dėdamas vieton r—d. Man pastebėjus, kad jo pataisymas klaidingas, nes tikrai tariama mano krašte su r, o ne su d, Būga pradėjo man aiškinti, kad visai negalimas daiktas, kad taip tartų, nes tai priešinga būtų tiems ir tiems fonetikos dėsniams.

Naujos įtakos pasireiškė tuom, kad Būga daugiau pradėjo ieškoti faktų ir mažiau pynė teorijų, remtų irgi teorijomis. Ši naujoji pakraipa aiškiai

matoma medaliniame jo rašte apie rusų kalbos pėdsakus lietuviškoje. Tema buvo paskelbta per fakultetą prof. E. Volterio. Ankščiau prie Jauniaus gyvos galvos, vargu bau sutikęs būtų Būga rašyti tokį darbą, nes jis turi būti remtas daugiausia faktais (atskirų žodžių istorija), nei teorijomis. Dabargi jis ėmėsi šio darbo ir pats įsitikino, kad tai vienintelis tikras kelias mokslo darbams. Tolimesniuose jo raštuose matomai eina faktų pagrindas didyn, nors visą savo gyvenimą jis negalėjo nusikratyti palinkimo teoretizuoti be pakankamo faktų pamato.

Jeigu mokslo žvilgsniu dabar pradeda Būga grįžti tikresnian kelian, tai įgimtieji jam palinkimai nesirūpinti savo praktiškais reikalais ir dirbti vieną mėgiamąjį darbą per bendravimą su Jaunium dar daugiau sustiprėjo. Juk praktiškai mokslo darbas geriausiai galėjo eiti tik gavus profesūrą ir, jei galima, patapus akademiku. Vadinasi reikia juogreičiausiai baigti universitetas ir paskui ruoštis prie profesūros. Kelias labai status ir aiškus. Tik einant juo tenka susidurti kiekvienam žingsny su egzaminais: fakulteto egzaminai, valstybės egzaminai, magistro egzaminai. Kiek lengvi jie bebūtų, vistiek tenka jiems ruoštis, vadinasi reikia atsitraukti nuo moksliškojo darbo.

Kas dar sunkesnį darė jam šį darbą, tai jo moksliškojo intereso siaurumas. Filosofija, literatūra, istorija, menas — visa tai jam nei kiek nerūpi. Reta rasti mokslininkas, kuriam visi šie dalykai butų taip svetimi, kaip Būgai. Rusų universitetų programos nebuvo sukonsentruotos, kaip kad Vakaruose. Tam, kas turi miklesnį protą ir daugiau dvasios reikalavimų, programos įvairumas išeina tik ge-

ran, bet kam tenka mokytis iš prievartos dalykų, prie kurių nėra palinkimo, jie patampa tikra baidykle. Būga, kaip matėme, sunkiai galėjo baigti gimnaziją ir be prievartos iš šalies tikrai nebūtų to padaręs. Kai eilę metų bendravo su Jaunium, jis visai buvo nustojęs interesuotis visu kitu, kas nelingvistika ir patapo labai panašus į savo mokytoją. Kai kada teks eiti jo ieškotų pas jį ir varu vesti į egzaminus, nes jis nenorėjo eiti pats.

Tokiomis aplinkybėmis egzaminai išeidavo labai nelygūs: vienur jis žinojo ne mažiau už patį egzaminatorių, kitur visai neišlaikydavo. Šios dėliai priežasties jis labai nutraukė universiteto baigimą ir magistro egzaminus, be kurių negalėjo įsirašyti į privatdocentus, pro kurį laipsnį paprastai tenka eiti prie profesūros. Kiek mažai šie dalykai rūpėjo Būgai, geriausia matyti iš to, kad jis pats užmiršo, kada jis baigė universitetą. Savo autobiografijoje jis nurodo 1911 m., o Petrapilio universiteto metinės atskaitos duoda kitus.—Kur kas lengviau laikyti magistro egzaminai, bet ir su jais Būga delsė begalo ilgai ir vos tik 1916 m. pavasarį juos išlaikė. Baigęs juos jis įteikė prašymą įtvirtinti jį privatdocentu Petrapilio universitete. Tik įžengiamosios paskaitos jam ten neteko laikyti. Jau anksčiau buvo kilusi Rusų valdžioje mintis įkurti naują universitetą. Pirmojoj eilėje buvo nužiūrėta Permė, kuri senai jau tuo reikalu rūpinosi. Bet iki rudens 1916 m. negalima buvo suskubti su Permės universiteto sudarymu ir todel sumanyta buvo siųsti tenai Petrapilio universiteto skyrių. Tuo būdu visas mokslo personalas pirmaisiais metais tegalėjo būti imtas tik iš Petrapilio universiteto.

Prie lyginamosios kalbotyros katedros tebuvo tik trys tuometu privatdocentai: Volteris, Ščerba ir Fasmeris. Iš jų Volteris jau senai neužsiiminėjo lyginamąja kalbotyra, Fasmeris gavo pakvietimą kitur, o Ščerba turėjo pačiame Petrapilio universitete apimti vakuojančią šio dalyko katedrą. Tuo būdu teko vykti Permėn Būgai. Visiems Petrapilio universiteto privatdocentams, kurie atrinkti buvo 1916 m. dėstymui, prižadėta buvo duoti ten profesūras, kai atsidarys Permės universitetas. Nuvykęs ten Būga gavo dėstyti visus kalbotyros dalykus, kurių nei vienos šakos savo gyvenime nei karto nebuvo dėstęs. Suprantama todel, kad didelio pasisekimo kaipo dėstytojas neturėjo. Kai kuriems savo kursams teturėjo tik vieną klausytoją. Bet universiteto gyvenimas 1918 m. visiškai suiro ir išnaujo jan ineiti teko Būgai tik Lietuvon grįžus, kur jis užėmė tą pačią katedrą Vilniaus universitete, kol jis buvo, o paskui Kauno.

Akademiškas darbas geriau sekėsi Lietuvoje, kiek jis bendrai imant galėjo sektis mūsų sąlygomis, visam kam stingant. Vis delto tėvynėje buvo vilties, kad Būga galės susilaukti mokinių, kurie bent lietuvių kalbos tyrinėjimą palaikys toje aukštumoje, kurion ją įkėlė mokytojas. Bet čia pasirodė giltinė, kuri nukirto gyvenimo siūlą kaip tik tuo metu, kai jis ėmėsi savo pačių didžiųjų darbų. Viršūnės dar Būga nebuvo pasiekęs. Jo paties pažiūros dar ėjo platyn ir gilyn, kai jis tapo atšauktas iš gyvųjų tarpo. Mirė jis eidamas 45 amžiaus metus, taigi galėjo dar kita tiek pasidarbuoti ir duoti kur kas geresnių dalykų, nei ligšiol davė. Bet kadangi šis

darbas tapo amžinai pertrauktas, tenka apibūdinti tas, kas Būgos nuveikta.

Būga buvo kalbininkas. Vienas šis vardas mažai tepasako. Juk kalbos mokslas, arba, kaip Jaunius ją praminė, kalbotyra, susideda iš daugybės šakų, kurios kartais būna gana tolimos viena kitai. Kalbą galima tirinėti įvairiausiais žvilgsniais. Pirmų-pirmiausia, kalba tėra įmonė reikšti žmonių psikiškajam gyvenimui. Jausmai, norai, mintys — visa tai geriausia galima išreikšti žodžiais, kad ir ne vien jais. Psikikos gyvenimas tirti psikologijos darbas. Taigi kalbotyra, susiduria čia arti su psikologija ir susiduria ne vienu kuriuo klausimu, bet kiekvienu. Kita vertus, kalbą galima imti iš jos materialės pusės, ieškant, kurie organai ir kaip dalyvauja darant ir tariant žodžius ir visus sakinius. Tuo būdu gausime kalbos fiziologiją, kuri bus artima gamtos mokslams. Čia gali būti daryta eilės visokių bandymų, ypač įtraukus psikologiją. Juk mes galime įdomauti netik vienos kurios kalbos fiziologija, bet vieno luomo, vieno amžiaus, vieno žmogaus, vieno ūpo garsais, kurie pasirodo ne visada esą tie patys. Mes galime irgi domėtis, kaip keičiasi garsai vienoje kurioje kalboje, arba kelete jų ir tada gausime fonetiką. Mums gali svarbu būti patirti, kaip žodžiai auga garso arba prasmės žvilgsniu. Tada mes gausime etimologiją su semantika. Vėl gali būti labai svarbu žinoti, kaip reiškiasi jausmas, mintis žodžiais. Iš to gims sintaksis. Galime irgi savęs klausti, kaip sudeda žodžius poetas, oratorius, prozos rašytojas, mokslininkas ir t. t. Duodami sau tokių klausimų, kalbėsime apie stilių (stilistika).

Tirdami kalbą visais šiais žvilgsniais, - o jų yra daugiau, nei paminėta, — mes būsime kalbotyros moksle ir būsime kalbininkai. Labai retas kuris mokslininkas gali imti kalbą visapusiškai. Dažniausiai kalbininkas tenkinasi vienu ar keletu tyrimo žvilgsnių. Kurios gi rūšies kalbininkas buvo Būga? Pavartykime jo raštus, kurių jis paliko nemaža. P. V. Biržiška davė „Tautoje ir Žodyje“ jų sąrašą pamečiui. Nors sąrašas sustatytas ne visai tinkamai (nėra numerių iš eilės, tas pats raštas paminėta po du kartu, jeigu jis išėjo pirma skyrium, o paskui rinkiny ir t. t.), vis delto iš jo matyti, kad Būga turėjo nuolat rankoje plunksną. Ką mes pastebėsime jo raštuose? Autorius visur labai tiksliai dokumentuojasi, kartais kas kelioliktas, ar net kas kelintas žodis rasime paminėta jo šaltinius, iš kurių jis ima savo žinias. Pažiūrėkime, katruos jis mini kalbininkus ir katrų visai nemini. Vundto, Paulio, Mautnerio, Foslerio, Jespersono vardų visai nerasime paminėta, o juk pirmuodu „Völkerpsychologie“ tomu, pavestu kalbai, turi didžiausios kalbininkui svarbos. Net jo paties mokytojo Bodueno de Kurtenės ne visi veikalai Būgos skaityti. Kur svarstomi bendrieji kalbotyros klausimai, tie jo globotojo universitete raštai mokiniui visai nerūpėjo. Kada Boduenas sako giliai teisingą mintį, jog kalbos šalip žmonių, kaipo atskiro daikto, visai nėra, ši tiesa niekiek neužgauna Būgos sielos. Kodel? Gi todel, kad pripažinus ją reiktų daryti išvados ir per kalbą eiti į gyvus žmones, o tam jis neturi jokio intereso.

Tas pats Boduenas gyvu žodžiu sako, kad prokalbė — tai mitas, kad jos niekados nebuvo, Būga klauso šių žodžių, bet jų negirdi. Lygiai tą pačią

mintį reiškia prancūzų kalbininkas prof. Vandries, sakydamas: „Lingvistų indoeuropeiška prokalbė neturi jokio konkretaus realumo. Tai tik, kaip sakoma „santykių sistema". Iš čia išeina, kad mokyčiausis prokalbės žinovas nemokės pasakyti šioje kalboj nė tokio paprasto posakio, kaip „arklys bėga" arba „namai — dideli" [1]). Būga matė pas mane šią knygą ir norint pats turėjo mūsų universitete skaityti kalbotyron įvadą, taigi jam pravartų būtų buvę apsipažinti su tokia knyga, vis tiek jis neįdomavo. Negalima aiškinti intereso stoką menku prancūzų kalbos mokėjimu. Juk švedų kalbos jis visai nemokėjo, bet lingvistiškus raštus, kurie liečia lietuviškąją kalbą, vistiek skaitė ir net recenziją rašė. Taigi, jeigu jam būtų rūpėjęs klausimas, kuriam knyga pavesta, būtų ją išskaitęs.

Būga tiki dėsniu, kad fonetikos įstatymai veikia su visu gamtos įstatymų griežtumu — die Lautgesetze wirken blind, mit blinder Notwendigkeit, kaipo rašė 1890 m. vokiečių lingvistas Hermann Osthoff. Del šių dėsnių kalboje buvo nemaža rašyta ir besiginčiota tarp lingvistų, bet Būga neskaitė nei vieno tokio rašto. Neskaitė jų ne del to, kad pats klausimas būtų jam svetimas, bet todel, kad tikėjo visa savo siela, visu savo asmenimi, kad kiekvienas mokslo pasakymas — tikrų-tikriausia tiesa.

---

1) L'indo-européen des linguistes n'a aucune réalité concrète: ce n'est, comme on l'a dit, qu'un „système de correspondances". Il suit de là que le plus savant connaisseur de l'indo-européen serait incapable d'exprimer dans cette langue une phrase aussi simple que le „le cheval court" on „la maison est grande" J. Vendryès Le Langage Introduction linguistique à l'Histoire. Paris 1921 p. 355.

Suprasdamas veik matematiškai kalbos garsų apkitimus, jis išveda iš jų irgi matematiškai, kada kokis pakitimas įvyko. Sakysime, įdomiame savo rašte: „Lietuvių įsikūrimas šių dienų Lietuvoje“ (Tauta ir Žodis II, 1), Būga kategoriškai tikrina, kad „šių dienų Lietuva nėra lietuvių tėvynė, nes jie iki VI amžiui po Kristui dar tebegyveno į rytus nuo Vilniaus ir Minsko. Tai rodo upių vardų studijos“. Kuriuo būdu jis suranda VI amžių po Kristui? Gi garsų pasikeitimu, kaip jis reiškiasi upių varduose tariamai lietuviškosios kilmės. Žinoma vieton VI amž. po Kristui mes galėtum įstatyti bet kurį kitą amžių ir nuo to nieko neatsimainytų, nes tokiais klausimais jokios kronologijos reikalauti negalima. Bet Būga tiki kartais galįs duoti net metus. Tame pačiame rašte jis sako, kad „Klaipėdos, Palangos, Skuodo, Telšių, Rietavo apylinkėje žemaičių tarp kuršių teįsigalėta vos tik po 1253 m.“ (p. 3).

Šiuos visus dalykus mes primename tam, kad surastum, kokiu kalbininku turime laikyti Būgą. Kaip matome kalbotyros viršūnėn jis neina, jis dirba apačioje rankiodamas kiek gali daugiau faktų, pavienių žodžių, kurių kilmės arba ankstyvesnės išvaizdos jis ieškoja, o, kur galima, ir reikšmės. Kiek čia galima rasti šviesos, tai tik lyginant žodžius iš įvairių kalbų, jeigu jie gali būti giminės. Taigi Būga tėra lingvistas lygintojas, ieškojantis visur prisimušti prie prokalbės vienos indo-europiečių kalboms, arba bent lietuvių prokalbės. Kitos kalbotyros sritys jam visai nerūpi. Su posakiu jis neturi jokio reikalo, nes apie prokalbės sintaksį negalima lygiai nieko pasakyti. Jam tyrinėjimo objektas— žodis imtas pavieniui, be jokio ryšio su kitais. Dar-

gi atmainos žodžio reikšmėsviduje per įvairias įsagas ar priesagas mažai jam terūpi.

Pasirinkimas tyrinėjimams siauro ploto nereiškia, kad delto galima patapti menkesniu mokslininku. Naudingo darbo galima visur nuveikti: Nebūdamas iš didžiųjų lingvistų skaičiaus vis delto Būga daug davė mokslui. Jis buvo išimtinoje padėty savo moksle. Lietuvių kalba del savo senumo privaloma kiekvienam lingvistui. Senumas nereikia imti kronologiškai, tariant kąd pirma atsirado lietuviškoji kalba, o vėliau jau kitos. Jos senumas, kaip teisingai pastebi prof. A. Brikneris, tuom apsireškia, kad ji liko tokiame išsivystymo stovy, kokiame kitos buvo prieš tūkstantį metų. Bet vistiek ji reikalinga lingvistui daugiau už kitas kalbas. Negi bereikalo Boduenas de Kurtenė, beprofesoriaudamas Petrapily, davė studentams lingvistams rinktis tarp sanskrito ir lietuvių kalbos.

Būga žinojo lietuviškosios kalbos fonetiškąją pusę ir jos žodyną, kaip jokis kitas lingvistas. Lingvistikoje buvo ir pirmiau daug vartota lietuviškųjų žodžių, ištrauktų iš įvairių senovės knygų, tarmiškų užrašų. Daug iš šių žodžių netikusiai parašyta ar užrašyta. Juk lingvistui svarbu fonetiška žodžio pusė, tariant tikslus garsų rašymas, jų ilgumas, priegaidė, jos vieta ir rūšis. Aišku kad iš knygų imtieji žodžiai mažai galėjo patenkinti šiuos reikalavimus. Geriau buvo su kalbininkų užrašais, bet ir čia nelygu: vieni tekstai labai tiksliai užrašyti, kiti pusėtinai, kiti aiškiai netikusiai. Gerai pažinęs lietuviškąsias tarmes Būga galėjo visada tiksliai parodyti ilgumą, priegaidę. Vadinasi, jo pavartotus žodžius, kalbininkai galės priminti, kur reiks, be bai-

mės suklysti. Gaila tik, kad jis sistematiškai nepadarė šio valymo darbo ir sekdamas kitais, išrašydavo iš senovės knygų žodžius taip, kaip jie tenai atspauzdinti, nors daugybe atvejų — išskyrus retus gyvojoj kalboj nebežinomus žodžius — jam būtų lengva buvę tiksliai juos parašyti.

Kitas žymus kalbos mokslan indėlis — tai lietuviškosios priegaidės teoriją, kurią Būga išdėstė „Lietuvio kalbos žodyno“ priešaky. Tai pirmutinis mėginimas duoti sistematiškai išdėstytos lietuviškosios prosodijos mokslą. Tokį darbą galėjo duoti vienas Būga, nes vienas jis turėjo tam reikalingų žinių. 30-yje su viršum puslapių išdėstęs šį be galo svarbų žinoti dalyką, jis baigia tokiu prierašu: „Kirčio ir priegaidės mokslas šiandien dar negali būti tobulas, nes mums trūksta paprasčiausių žinių šiam mokslui. Tą žinių trūkumą pastebės kiekvienas atidesnis skaitytojas. Mums trūksta dalyvių kirčiui. Beveik nieko neturime medžiagos būdvardžių, prieveiksmių, daiktavardžių kirčio geografijai.“ Visas šis mokslas remtas daugiausia paties Būgos patyrimu. Vienam žmogui jis neįmanomas daiktas, ir nusiskundimas, kad sunku gauti priegaidės vaizdą del medžiagos trūkumo, ilgam dar beliks be atbalsio.

Priegaidės mokslas privedė mus prie žodyno, kuris turėjo sudaryti pati didįjį jo gyvenimo veikalą. Darbas jau tiek buvo pastumėtas pirmyn, kad pirmuodu sąsiuviniu galima buvo spausdinti. Bet labai galima abejoti, ar būtų jis priėjęs prie galo. Būga užsimojo perplačiai, kad galima būtų vienam žmogui nuveikti tokį darbą. Juk jis norėjo duoti visos lietuvių kalbos žodyną, tariant apimti visas gyvosios kalbos tarmes, įtraukti išnykusius šiandien

iš apyvartos žodžius, duoti žodžio etimologiją ir istoriją. Juk tai keletas žodynų, kurie skyrium sunkų sudaryti, čia sutraukti vienan! Panašūs žodynai, tegali atsirasti po visos eilės priruošiamųjų darbų Jų dar maža tėra. Sakysime, norint sekti žodžio istoriją, reiktų turėti pirma atskiri žodynai prie senesniųjų rašytojų, o šis darbas veik nepradėtas. Iki šiol turime tik prof. Volterio žodynėlį, pridėtą prie Daukšos katekizmo, kurį jis surado ir atspauzdino. Bet prie Postillos niekas nė nepradėjo tokio darbo.

Dar geriau būtų sudaryti vieną žodyną prie XVI, XVII ir XVIII š. raštų. Prie Daukanto su Valančausku reiktų atskiro žodyno. Tik šis visas darbas netik nepradėtas, bet nė negali būti pradėtas, nes senesnieji mūsų raštai daugumoje neperspauzdinti. Būga buvo įsiskaitęs į juos daugiau, nei kas kitas ir beskaitydamas padaręs iš jų nemaža ištraukų. Bet šios jo pripuolamai padarytos ištraukos negali nė ištolo atstoti minėtojo spesialio žodyno: Neturint gi jo, žodžio istorijos geriau nė nesiimti duoti. — Visos gyvosios kalbos žodynas dar sunkiau paruošti, nes čia pirma reiktų turėti keletas žodynų, kurių nėra.

Darbo planas ne tas pats, ruošiant istoriškąjį, tarmių ar dabartinės raštų kalbos žodyną. Istoriškame reikia nurodyti raštus į jų vietą, kur žodis pavartotas; tarmiškame — geograpiškąsias vietas, kur žodis žinomas; o rašamosios kalbos — gana aiškiai pasakyti, ką kuris žodis reiškia, kokiose konstruksijose pasitaiko. Prie reikalavimų skirtumo kiekvienos rūšies žodynui mėginti suplakti juos vienan reiškia siekti negalimo daikto. Kokis būtų išėjęs žodynas, rodo jo pirmasis sąsiuvinis. Pasirodžiusiąją

žodyno pradžią gali vieni lingvistai sutiko su pasitenkinimu, visi kiti pasijuto apsivylę. Ką, sakysime, mes gauname kalbos istorijai, radę kokį „albrimą", prie kurio tiksliai nurodyta iš Valančausko Kantičkos ir vieta su ištisu išrašytu sakiniu, kur šis žodis vartojamas? Juk žodžio kilmė iš lenkiškojo olbrzym visiems aiški be aiškinimų. Bet dvasiškuose raštuose mes randame nemaža žodžių, kurie gyvi imti iš lenkiškojo originalo, todel kad vertėjas nesugebėjo rasti lietuviško žodžio. Kai kurie tokių žodžių per bažnyčią pateko gyvojon kalbon, kaipo liturgiški žodžiai, kiti beliko tik knygose, kurioms išėjus iš pamaldumo apyvartos ir žodis tapo palaidotas pirmiau, nei prigyti galėjo. Jeigu tas žodis efemeriškas, tai neturi rasti vietos žodyne.

Kas ieškojo tik dabartinės gyvosios kalbos žodžių, dar daugiau apsivylė. Ką jam duos, sakysime „aldra", jeigu šis žodis tarmėje vartojamas vieton audros, kurios vienos gana rašto kalbai. Arba vėl randame net tris žodžius „amžis —io", „amžis —ies" ir „amžius —aus". Iš visų duotųjų pavyzdžių matyti, kad turime visur tą patį žodį, tik trejaip rašytą. Kam rūpi tik rašomoji dabar kalba, užtenka vienos lyties. Galop dar vienas pavyzdys: prie aldijos randame antrą reikšmę — didelės šaltos trobos. Bet gimsta abejonės, ar nebus čia tik metaforiškai pasakyta, kaip žmogų vadina laužu, ar mergą karve. — O kiek ten prikimštų tikrų vardų! Balos, ežerai, žmonių pravardės, upės, raistai — visa įtraukta. Rašomosios kalbos žodynui tai visai nereikalingos žinios, galima sakyti laužas apsunkinąs jo vartojimą. Bet kalbininkui lingvistui — tai tikras radinys.

Tuo būdu pamatinė žodyno yda — noras apimti

neapimamus daiktus, perplačiai užsibrėžtas tikslas, kurio nei Būga, nei kas kitas nieku būdu negalėjęs būtų pasiekti. Jeigu ir toliau žodynas būtų ėjęs, būtum visai sulaukę ne žodyno, o tik jam žalios medžiagos; kartais labai retos ir svarbios, kartais visai netikusios. Vieni lingvistai būtų juo besidžiaugę, nes jiems šis žodynas būtų begalo palengvinęs medžiagą surasti. Būga visur duoda sitatas labai tiksliai ir neapsirinka. Taigi jo žodynas būtų leidęs lingvistams semti medžiagą iš antrųjų rankų, bet neblogesnę, nei iš pirmųjų, o darbo ir laiko labai daug būtų jiems sutaupęs.

Žodynai auga dešimtimis, o kartais šimtais metų. Nėra nė vieno dargi apygerio žodyno, nekalbant jau apie geruosius, kuriuos būtų sustatęs vienas žmogus. Daug žodynų turi gimti ir mirti, kol atsiras vienas tikrai geras. Ne Būgos kaltė, kad ruošos darbas pas mus vos tepradėtas. Vis delto turime pasakyti, kad mokslui didelis nuostolis iš to, kad jo žodynas nebaigtas. Sakau nebaigtas, nes likusioji jojo medžiaga negali būti spauzdinama. Juk atiduodamas spauzdinti Būga pats visa iš naujo perrašinėjo ir nemaža pridėdavo. Galutinai paruošta pas jį nieko nebuvo. Pati medžiaga, žinoma, gali būti sunaudota, bet visai kitaip, nei pats jos rinkėjas būtų daręs.

Buvo kalbėta, kad nepalankus jo žodyno priėmimas paveikęs net Būgos sveikaton. Mes nenorime leistis į panašius klausimus, nes čia nėra ir negali būti jokio objektyvaus masto sprendimui. Viena mums aišku, kad jeigu būtų buvę lemta Būgai toliau varyti savo darbą, jis pats pagalios būtų įsitikinęs, kad ėmėsi nepakeliamos naštos ir kas žin ar nebūtų viešai pats jo pasmerkęs, kaip kad atsitiko

su Aistiškomis studijomis. Man rodosi toksai galas juo labiau tikras, kad Būga dar nenustojęs buvo mokytis ir eiti rimtyn.

Kiti svarbūs Būgos raštai lingvistiškai — istoriškojo pobūdžio. Jie turi be moksliškosios lietuviams didelę praktikos reikšmę. Kalbu apie jo tyrinėjimus pavestus asmens vardams išaiškinti Lietuviai atsidūrė amžiams bėgant gana keistoje padėty: jie sudarė didelę valstybę, buvo kurį metą Europos Rytuose pirmoji galybė, kuri spyrėsi visiems Vakarams ir Rytams per ilgą laiką, bet kuo vardu buvo tie, kas ją sukūrė, pasakyti nemokėjo. Lietuvos kunigaikščių ir kitų veikėjų vardai žinomi liko iš užrašų svetimomis kalbomis, kur jie visaip iškraipomi. Bet kaip jie buvo tariami lietuviškai? Šis reikalas — sužinoti tikrąjį jų ištarimą, parūpo lietuviams, kai jie pradėjo rašyti lietuviškai. Prasidėjo visokių spėliojimų, kaip reikia rašyti lietuvių istoriškuosius vardus. Vienas Būga davė tikrą ir galutiną šiam klausimui atsakymą. Jis surinko svetimuose raštuose visus lietuviškuosius vardus, kiek tik galėjo jų rasti, sustatė to paties vardo svyravimus pas svetimtaučius, pridėjo dabar esamus vardus ir pavadinimus. Visą šią medžiagą nušvietė lingvistikos šviesa ir gavo labai tikrų išvadų. Taigi, jei šiandien esame tikri, jog turėjome kunigaikščius Mindaugą, Vaišvilką, Treniotą, Traidēnį, Vitēnį, Jogailą, Vytautą, Algirdą, tai tik del Būgos tyrinėjimų. Be jo būtum ir iki šiai dienai netikri, kaip šie vardai reikia tarti ir rašyti.

Mokslui ir gi turi svarbos visų žinomųjų vardų nušvietimas. Todel nedidelis Būgos darbelis „Apie lietuvių asmens vardus“, išėjęs 1911 m. „Lietuvių

Tautoje“ yra didelis mokslan indėlis, juo labiau, kad jis labai pavyzdingai padarytas. Nors jis turi tik 52 puslapiu, bet iš tikrųjų reikalavo daug laiko parašyti, sunkių ir ilgų tyrinėjimų. Ne pamirškime, kad rašo jį baigiantis universitetą studentas, bet dar nebaigęs ir parodo tokį metodo tikrumą ir išvadų atsargumą, kokio galima laukti tik iš nusistovėjusio jau mokslininko. Praplatinęs tokį darbelį, Būga drąsiai galėjęs būtų pristatyti daktaro laipsniui— gauti prie rusų trilypių laipsnių, kurie suteikiami būdavo labai sunkiai. Mano išmanymu šis darbelis — vienas iš pačių gerųjų Būgos palikime. Kiti bent šios rūšies jo darbai kur kas menkesni.

Pats Būga daugiau vertino kitus savo darbus apie senovę, kur besiremdamas vietų vardais jis įrodinėjo, kuriose vietose pirmiau lietuvių gyventa. Savo pažiūras išdėstė jis keliuose raštuose. Patogiausia su jomis apsipažinti iš trumpos knygutės vardu: „Aisčių praeitis vietų vardų šviesoje. Kaunas 1924 Autoriaus leidinys“ Čia sutraukta trumpai visų jo ankstyvesnių raštų iš...vos. Jos dar šiek tiek papildytos įvade „Žodyno“ pradžioje. Trumpai suėmus jos yra tokios: Tacitas mini Aisčių tautas (Aestiorum gentes), kurios gyvena pajūry, pradedant nuo Vislos žiočių, ir eina iki Suomių (Fenni). Kiti rašytojai duoda vėliau, tokių pat žinių. Paskutinis rašytojas, kuris mini Aisčius, Vulfstanas, gyvenęs IX š. po Kristui. Paskui toje vietoje, kur buvo Aisčiai atsiranda Prūsai, bet Aisčių vardas likęs „Aistmarese“, kurio vardu vadinasi Frisches Haff.

Kalbos žvilgsniu šios tautos štai kokiame santyky: Aisčių prokalbė pagimdo dvi seserį: 1) prūsų prokalbę ir 2) lietuvių-latvių prokalbę. Iš šių dvie-

jų seserų gimsta trys pusseserės: 1) prūsų kalba, 2) lietuvių ir 3) latvių. Pusseseres pagimdo kiekvieną daugiau vaikų, kurių neparodyta nei skaičiaus, nei vardų. Visi jie vadinasi tarmėmis: 1) prūsų kalbos tarmės, 2) lietuvių (žemaičiai, augštaičiai) ir 3) latvių kalbos tarmės. (Žodynas LXII). Vartojančios šias visas prokalbes, kalbas ir tarmes tautos gyveno ne visada toje pačioje vietoje. VI šimtmety po Kristui tarp Vislos ir Nemuno gyveno prūsai, dabartinėje Žemaitijoj suomiai, dabartinėj Aukštaitijoj žemgaliai su latgaliais bei latviai, o Lietuviai dabartinėj Gudijoje nuo Minsko į Rytus, o pietuose siekę Pripeties. Vėliau VI amžiuje, Krievai isstumia Lietuvius į Vakarus, Lietuviai stumia savo kaimynus.

Pirmų - pirmiausia turime pasakyti, kad ne visos nurodytosios išvados originalios Būgos mintys. Pirmas, kas Būgai ir man kalbėjo apie aisčius, buvo prof. Jaunius. Kur šioje skemoje baigiasi Jaunius, kur prasideda Būga, man negalima atskirti. Žinoma, ir Jaunius nepirmas lietuvius pramanė vadinti aisčiais. Kiekvienam, kas žinojo, jog nuo Vislos pajūriu į šiaurę gyvena lietuvių tautos šakos, lengva buvo indentifikuoti lietuvius su aisčiais. Gi Tacito „Germania", kur aisčiai įdėti, begalo daug skaitoma ir aiškinama pas vokiečius [1]) .Ir ištikro, paimkime komentuotą šio veikalo leidimą ir rasime aiškinimuose, kad aisčiai susidaro iš trijų šakų, bet vienos kilmės ir tautos: prūsų, lietuvių ir latvių [2]).

[1]) Eduard Norden Die Germanishe Urgeschichte in Tacitus Germania 2-er Abdruck Leipzig Berlin Teubner 1922 p. 3.

[2]) Die Aestii bilden den ganzen uns in drei Hauptabteilungen bekannten, in sich aber seinem Ursprunge nach ein

Turime dar pastebėti, kad Tacito Aestii niekados niekur nebuvo tariami aisčiai, bet estai.

Jeigu Vakarų ribose prof. Jaunius žinias apie estus suvedė pirmasis į aisčių teoriją, tai Rytų—akademikas Sobolevskis įrodinėjo lietuvius gyvenus Gudų žemėje. Lietuva—sako rusų mokslininkas,—prasidėjo šiaurės-vakaruose arti Vosviato (Въсвятъ), tariant Vitebsko gub. padauguviu. Dauguva nuo Mešos įtako gal iki pačios pradžios buvo lietuvių rankose. Šiaurės-rytuose siena buvo Volga. Gal visa Vazuza buvo irgi lietuvių rankose. Protvos pradžia prie dabartinės Vevjos buvo apgyvendinta lietuvių šakos, Galindų. Bendrai Lietuvos žeme apėme dalis dabartinės Vitebsko gubernijos, Pskovo, Tveriaus, Maskvos ir pirmų-pirmiausia — Smolensko [1]).

Regimai Būgai liko nežinomas, ar, tikriau pasakius, pamirštas šis Sobolevskio straipsnys, remtas rusų metraščių daviniais ir iš dalies kalbos likučiais vietose. Jeigu Būga ėmė šį tą iš Jauniaus ir jeigu Sobolevskis pirmasis spėjo gyvenus Lietuvius dabartinėje Gudijoje, iš to dar neišeina, kad Būgos teorijoje nebeliktų nieko originalaus. Atmetus bendrąją mintį lietuvių išsiplatinimo Vakaruose ir Rytuose, gana dar lieka vietos visai teorijų eiliai norint žinoti, kur lietuvių šakų kuriuo metu gyventa. Svarbus, žinoma, klausimas, ne kas pirmasis paskelbė vieną ir kitą teoriją, bet kas ją įrodė.

Ar pamatuotos moksliškai Būgos išvados? Jis

heitlichen Sprach- u, Volksstam der alten Preusen (Pruzzi), Litauer und Letten. Tacitus Germania erkl. v. U. Zernial 2. Aufl. Berlin 1897 p. 100.

[1]) А. И. Соболевскій Гдѣ жила Литва? Извѣстія Императорской Академіи Наукъ 1911 p. 1051 ir t.

remiasi dviem įrodymų rūšim: upių vardais ir garsų atmainomis šiuose varduose. Kuo galima įrodyti, jog Aestii tikrai lietuvių protėviai aisčiai? Juk to fakto, jog tose vietose, kur jie paminėti Tacito metu, vėliau gyveno prūsai, maža. Nepamirškime, kad trejetu šimtų metų vėliau prasidėjo vadinamasis „tautų persikraustymas“, kuris labai pakeitė Europos ir Afrikos tautinę išvaizdą. Dargi tas pats vardas tokiu atveju negali laiduoti, kad mes turime tą pačią tautą. Istorijoje pilna atsitikimų, kad įveikusioji tauta pasiima įveiktosios vardą. Bet ir namiškį turime tam pavyzdį — prūsus: dabartiniai prūsai germanai, o senovės—lietuviškosios giminės. Toliau, sunkumų daugiau. Tacitas sako aiškiai kad estų ar aisčių kalba panėši daugiau į keltiškąją — lingua Britannicae propior. Jie kaimynai gotams ir jie rankiojo jūrose gintarą, kuris jų kalboje besivadinąs glaesum — žodis gotiškas. Galop, kokia reikšmė žinių apie estus pas Tacitą ir vėlesnius rašytojus? Iš kur gavo žinių Tacitas, ar jis turėjo rimta šaltinį, ar tik pasakas bei girdus? Vėlesnieji rašytojai iki Vulfstano galėjo tik pakartoti Tacito žinią — Casiodorius tikrai vardu pamini Tacito rašto vietą — bet galėjo turėti žinių iš kitų šaltinių.

Visa tai klausimai, kurie reikalaus atsakymo. Kalbos argumentai nė kiek ne rimtesni. Būga tikrina buvus aisčių prokalbę iš kurios pasidarius prūsų prokalbė, o iš jos jau prūsų kalba. Iš kur mes apie tai žinome? Iš labai mažų prūsų kalbos trupinių. Tegu būtų šie trupiniai tiksliai užrašyti, bet mes mat.ome, kad tai vertimas iš vokiečių kalbos ir vertimas labai blogas. Vertėjas negali suprasti tokio net skirtumo, kad yra kalbų, kurios turi deter-

minatyvą (articulus), bet yra ir be jo. Vokiškasis originalas turėjo jį, bet prūsų kalboje negalėjo jo būti, o vertime atsirado. Kaip gi tada toksai vertėjas galės bent apytikriai užrašyti šios kalbos garsus, o juk iš jų lyginimo daroma išvada, kad ji tolima lietuviškajai kalbai. Bet ir tuos blogus prūsų kalbos likučius mes turime iš XVI a. Argi galime iš jų išvesti, kaip turėjo rodytis toji kalba prieš pusantrą tūkstantį metų?

Rytuose lietuvių tautos išsiplatinimas rodomas išimtinai vietų vardais. Vardai, mes matėme, davė Būgai medžiagos parašyti gražų tyrinėjimą apie jų ištarmę ir rekonstruksiją. Argi negalėtų jie čionai taip pat patarnauti? Taigi, kad ne. Tarp kunigaikščių vardų ir vietų yra be galo didelis skirtumas. Tenai mes tikrai žinome, kad kunigaikštis lietuvis ir turi tikrai lietuvišką vardą. Visai kas kita, kai mes susiduriame su vietų vardais. Sakysime vokiečių krašte vokiškiausis miestas Köln, bet visiems gerai žinoma, kad jo vardas ne vokiškas, o lotiniškas — Colonia. Mes tai žinome, nes jis gimė istorijos šviesoje ir visą savo amžių joje gyveno, o ką mes galime pasakyti apie tuos vardus, kurie nežinia keno duoti, tariant iš kurios kilę kalbos, taigi nežinia nė iš kur juos galima aiškinti.

Būga sako: „Vietų vardų istorija rodo, kad jų esama gana gajų, nes jų išgyvenama ne tiktai šimtus, bet ir tūkstančius metų. Gajausi yra didžiųjų žemės paviršiaus vietų vardai, tų vietų kuriose gyvena daug žmonių. Mažųjų vietelių vardui lengva pražūti maro arba karo metu, kai išmiršta visi iki galintinio tos vietelės gyventojai, arba juos aliai vienam išmuša neprieteliai. Drauge su vietos

gyventojų išmirimu dingsta ir vietos vardas". (Aiščių praeitis p. 4). Kas pasakyta del vardų gajumo, kuriuos turi dideli plotai, tikra tiesa. Bet kas iš to? Sakysime tikrai tūkstančius metų gyvuoja Europos arba Azijos vardas, bet ar mes galime pasakyti iš kurios kalbos jie imti? Juo daugiau tautų priima tą patį vardą ar tai viena po kitos, ar kartu, juo sunkiau ieškoti, iš kurios kalbos vardas paimtas.

Nepranyksta nė maži vardai visai be pėdsako, dargi tada kai atsikrausto nauji gyventojai išmušę pirmykščius. „Aliai vienam" išmušti jų niekados neatsitinka. Juk lieka moterys, maži vaikai, kurie patenka laimėtojams, o geriausiai išlaiko tradisijas kaip tik moterys. Taigi gali likti pirmykščias vardas ir prie naujų gyventojų. Gali jis pakisti, prisiderindamas prie naujos kitakalbių ištarmės, bet gali jo vieton atsirasti visai naujas. Jeigu gi taip dėtųsi, kaip čia dabar įspėti, iš kurios kalbos imtas vardas? Gi nežinant iš kur jis, negalima mėginti jo aiškinti. Vadinasi norint panaudoti vardą kaipo šaltinį, reikia būtinai žinoti, iš kurios jis kalbos išėjo. Jeigu mes turime vardą kur kokia nors tauta ilgai gyvena, mes ji priskiriam šiai tautai, išeidami iš taisyklės, kad užimtasis kurios tautos plotas sudaro jos nuosavybę, taigi ir vardas jai priklauso.

Dažniausia čia mes neklystame. Juk gyventojų skaičius auga. Sakysime plotas, kur prieš du šimtu metu gyveno du milijonu žmonių (Anglija) dabar turi jų daugiau keturiosdešimties. Didėjant gi žmonių skaičiui, didėja ir vietoms vardų skaičius. Aišku, kad ne kas svetimas atneš naujų vardų, o patys vietos gyventojai juos prasimanys. Vadinasi, čia

mes turime pilną teisę ieškoti jiems aiškinimų iš vietinės kalbos. Kol mes skaitome, kurią tautą autoktonišką, tariant iš pat pradžios gyvenusią toje pačioje vietoje, mes galime sakyti, kad visi vardai vietoms jos pačios duoti. Bet pripažindami, kad tautos vaikščiojo iš vienos vietos kiton ir tai kartais net visai svetimos rasės ateidavo nauja tauta užimtų pirmykščios vietai, mes visai nustojame pamato priskirti tokį vardą vienai ar kitai, juo labiau, kad nežinome, kiek jų ten praėjo.

Dar pablogėja mūsų padėtis, kai mes ieškome vienos tautos vardų, kur ji negyvena ir nežinia ar kada gyveno. Tada mes patenkame tikrų-tikriausian užburtan ratan (circulus vitiosus), kaip kad Būga daro: Gudijos vardai vietomis reikia aiškinti iš lietuviško, nes čia kadaise lietuvių gyventa, o kad čia lietuvių gyventa, parodo mums vietų vardai! Kur kas rimčiau elgiasi šiuo klausimu Sabolevskis. Jis primena XIII amžiaus žinias iš metraščių. kurios rodo, kad lietuvių tikrai būta nurodytame jo plote. Tada, jeigu jis randa tos vietos tarmėse žodžių, kurie tegali būti išaiškinti tik kaipo skolinimai iš lietuviškosios kalbos, gauna papildomųjų įrodymų savo teorijai. Būga gi teoretiškai sudaro prūsų prokalbę, ir gi teoretiškai iš jos išveda aisčių prokalbę, o paskui ieškoja Gudijoj aistiškosios kilmės vardų. Atskleidę tariamųjų aistiškiosios kilmės vardų litaniją (Tauta ir Žodis I p. 21 ir k.), mes pamatysime, kaip silpnai galima paremti tokią teoriją vienais kalbos — ir tai dar ipotetiškos kalbos — daviniais. Štai, sakysime, upė „Дрылка". Ji esanti deminutivum iš „Дрыла", kas gali būti, o pastaroji esanti lygi aisčių spėjamam vardui „Drūla", iš kur lietu-

viškas „Drūl-upis“ (Truskavos par.) „Drūlėnai“ (Kupiškio), prūsų „Drulit“ ir Drulyten“. (p. 23).

Kitas pavyzdys: greta (knygoje) su „Drylka“ randame „Дресна“ (Дресенка, Дросна) Dniepro intakas „galėtų būti kilęs iš rus. prolyties Дрьсна = Aist. * Driksnā (iš indo europ. * Drisqnā), iš kur latvių Driksne“. Kaip matome, spėjamos kalbos spėjamas žodis turi aiškinti tikrą, randamą pas slavėnus vardą ir parodyti, kad jis yra lietuviškos kilmės ir todel tenai gyventa lietuvių! Galima būtų išrašyti eilę tokių pavyzdžių iš Būgos studijų, bet ir šių dviejų užteks Būgos metodui paaiškinti. Šis metodas, kaip matome, labai tiesus: paimtas gyvas svetimos šalies vardas, pasiremiant indo-europiškųjų kalbų fonetika spėjama, kaip jis būtų atrodęs tariamojoje prokalbėje, paskui ieškojama kito gyvo vardo lietuviškuose kraštuose, kuris turėtų tą pačią prokalbėje išvaizdą, ir daroma išvada, kad jis aistiškosios kilmės. Tiltas, vadinasi, per kurį reikia eiti nuo vienos šalies vardo kitos šalies vardan, padarytas iš tariamos prokalbės.

Prokalbė, kaip anksčiau priminėme, tegali būti tik tuo, ką logikai vadina darbo ipotezimi, ne daugiau. Todel medžiaga iš kurios tiltas padarytas nėra stipri ir jis gali įlūžti ant kiekvieno žingsnio. Taigi vaikščioti tokiu tiltu iš Gudijos į Prūsus labai pavojinga. Bet tegu sau tiltas būtų ir labai stiprus. Nereikia pamiršti, kad kiekvienas tiltas tarnauja kelionei į du galu. Galima juk eiti per šį tiltą iš Gudijos į Prūsus, bet ir atbulai iš Prūsų į Gudiją. Labai lengvai galima krypsnį pakeisti ir įrodinėti besiremiamt Būgos sustatytąja medžiaga, kad slavėnai gyveno pirma Prūsuose, paskui per Lietuvą

ėjo dabartinėn Gudijon, kur apsigyveno galutinai. Sakysime, gudai paliko Lietuvoje Drūlėnus, nuėjo į Rytus ir pakartodami senąjį vardą prasimanė upę „Drylką". Arba antrajame pavyzdy gudai Latviuose paliko Driksnę, o patys vėliau naujoje vietoje prasimana Dresną.

Tiltas, kaip matome, lieka tas pats, nieko jame nereikia pertaisinėti, o tik pradėti eiti naujon linkon. Kodel gi Būga eina jo padarytoju tiltu iš Gudų Lietuvon, Latvijon, Prūsuosna? Gi todel, kad jis jau pirma buvo įsitikinęs, jog Lietuvių gyventa Gudijoje, o paskui atsikraustyta dabartinėsna sėdybosna. Jeigu jam būtų pasirodę, kad viskas buvo atbulai, tariant Gudai buvo Prūsuose, Lietutuvoje, Latviuose, o tik vėliau buvo išstumti į Rytus, besiremdamas tąja pačia medžiaga ir taip pat lygiai ją aiškindamas jis butų sudaręs visai priešingą lietuvių kelionės teoriją. Bet kur tas pats argumentas gali įrodyti du priešingu daiktu, ten jis neįrodo nė vieno.

Visai kas kita būtų, jeigu mes galėtume žinoti, ką reiškia kiekvienas vietos vardas, tariant, jeigu jo etimologija mums būtų aiški. Tada, aptikę du vardu, kurie garsais gal būtų tos pačios kilmės, mes žiūrėtume, katroje kalboj jis turi reikšmę, o katroje neturi ir jeigu pasirodytų, kad toji pati Dresna lietuviškai duoda neabejojamą prasmę, o slavėnų kalbose jokios — tada galėtum sakyti, kad gudų vardas skolintas iš lietuvių arba, kitais žodžiais, kad lietuviai tenai paliko savo vardą, išeidami iš tos vietos. Vadinasi, jeigu vietos vardą mes norime pavartoti, kaipo argumentą, kad ten būta tautos palikusios patį vardą, turime įrodyti, kad šis vardas,

ne vien garsais, bet ir savo reikšme eina iš tos tautos.

Ar galima sužinoti, ką reiškia kuris vietos vardas? Labai retai, kai mes turime kitų šaltinių, iš paties žodžio veik niekados. Sakysime, jeigu mes nežinotum, kad dabartinis italų miestelis Forli pirma vadinosi Forum Julii nuo savo įkūrėjo vardo, ir apskritai, kada jis atsirado, mes niekados neįspėtum jo vardo reikšmės. Žinodami, kad tenai būta etruskų, vaikščiota ir gyventa keltų, germanų: o galutinai įsivyrauta italų, mes ieškotum aiškinimo iš visų šių kalbų. Mums neateitų nė galvon, kad trumputis žodis Forli sudėtas iš dviejų žodžių. Neradę nė vieno tinkamo kilmės aiškinimo italų kalboje, nei germanų, greičiausia pasakytum, kad tai etruskų vardas, nes apie etruskų kalbą mes tiek pat težinome, kiek apie Jauniaus - Būgos aisčių. Surasti kurio žodžio etimologiją be galo sunku, o dažniausia visai negalima. Didžiausias lyginamosios kalbotyros nuopelnas, kad ji tikrai įrodė, jog daug kalbų, kurios rodėsi nieko bendra viena su kita neturinčios iš tikrųjų yra giminės. Labai didelį ir svarbų darbą ji padarė, kai surinko keliasdešimt bendrų įvairioms kalboms žodžių. Dar didesnės reikšmės išvadą ji padarė, kai įrodė, jog kalboje garsai kaitaliojosi tam tikrais dėsniais, kurių eilė susekta kiekvienai kalbai. Bet nebūtų daiktų ne iš jos negalima reikalauti. Tokis nebūtas daiktas būtų surasti kiekvienam žodžiui jo etimologiją jo paties kalboje ir giminaičius kitose. Jeigu to negalima padaryti eiliniams žodžiams, kurie turi tam tikrą reikšmę arba net jų keletą, tai juo mažiau galime ieškoti etimologijos vietų vardams. Juo mažiau galimas toksai darbas, kai

mes iš kitur esame patyrę, kad tie patys vardai eina per kelias kalbas iš burnos burnon.

Vienais vietų vardais mes arba nieko negalime įrodyti, arba viską. Didesnis už Būgą mokslininkas akademikas Šachmatovas tikėjo radęs keltų pėdsakus tose pačiose vietose, kur Būga apgyvendina savo aisčius. Šachmatovas rėmėsi irgi išimtinai vietų vardais. Man nekartą teko kalbėti su Šachmatovu del jo keltiškųjų tyrinėjimų. Aš mėginau jį įtikinti, kad per maža medžiagos tokiems klausimams spręsti ir perdaug lieka spėliojimams vietos. Žinoma, aš negalėjau pertikrinti Šachmatovo. Nepertikrino jo nė Būga, įrodinėdamas, jog Pabaltėje nėra jokių pėdsakų, kad ten keltai būtų buvę.

Aš nenoriu pasakyti savo pastabomis, kad Būgos ar Šachmatovo teorijos klaidingos. Ir viena ir kita galėjo būti tikra. Juk mes galime sakyti, kad pirma praėjo keltai Pabaltėje, kurį laiką ten išgyvenę, o paskui atėjo tenai aisčiai. Juk keltai dar prieš Kristui gimstant iš Azijos eina Europon ir atsiduria visuose jos kampuose. Galėjo jie būti ir Lietuvoje bei Prūsuose. Juk Lietuva apgyvendinta nuo seniausiųjų laikų (senojo akmens metu), o žinias pradedame gauti labai vėlai, kokios tautos čia gyventa. Taigi turime spragą keleto ar keliolikos tūkstančių metų ir galime todel įterpti ne tik keltus su aisčiais, bet dar ir kitų visai nė iš vardo nežinomų tautų.

Tiek Jauniaus, tiek Šachmatovo, tiek Būgos čia klaida buvo, kad jie vylėsi išrišti labai painų klausimą, pasiremdami vien kalbotyros daviniais. Tai visai negalimas daiktas. Juk kalbotyra tik vienas žinojimo šaltinis apie praeitį ir daugiausiai drum-

stas. Argi neturime mes kitų šaltinių del šių kraštų. Jų yra, be lingvistiškųjų keletas: istoriškieji šaltiniai, arkeologiškieji, antropologiškieji. Tik juos visus surinkę ir suderinę, mes galime viltis gausią tikresnį atsakymą apie Pabaltės praeitį, jeigu bendrai panašūs dalykai gali kanakados išsiaiškinti.

Istoriškieji šaltiniai gali visi žinomi, bet neišaiškinti. Man jau teko priminti, kaip mažai ištirtos einančios nuo Tacito iki Vulfstano žinios. Apie kai kurias jų veik visai nekalbama. Aš turiu galvoje žinias iš Vikingų meto, kuris svarbus visai Pabaltei. Vikingai buvo skandinavai, taigi tenka del žinių pasiteirauti pas skandinavistus. Pavyzdžiui aš priminsiu vieną dalyką: švedų padavimuose, kuriuos randame veikale vardu „Ynglingatal“, yra žinių apie santykius su senaisiais Prūsais. Aš paduosiu ištrauką iš šių dienų istoriko, kuris sunaudoja tas žinias. „Antrajame Vislos krašte, dabartinėje Prūsų žemėjo, gyveno estai, kurie nelygiai dabartiniams estams iš Estlandijos suomių kilmės, buvo lietuviško gimimo; šiuo metu (vikingų) jie pakeitė savo senąjį vardą estų kitu vardu — prūsų arba sambų. Jų kraštą Šiaurės vikingai vadino Samlandu arba Vitlandu. Šį kraštų aprašo Adomas iš Bremeno kaipo turtingą žvėrių kailiais. Jis pasakoja, kad vietos gyventojai mielu noru mainais ėmė už brangiausį kailį lininius rūbus. Bet prekyba buvo tik mainais ir vis delto buvo ten žymi turgavietė Truso prie Elbingo... Kaip ispanų žydas Ibrahim ben Jakub pasakoja parašytame 970 m. pranešime, jų kraštas buvo plėšiamas švedų, ateinančių iš užjūrių. Jo tvirtinimas pasitvirtina gale iš 800 metų rašytomis dainomis „Ynglingatal“, kur pasakyta, kad ma-

žiausia du — beabejo istorišku — kunigaikščiu Yngvar ir jo sūnus Anund, kurie kariavo su estais, greičiausiai apie 700 m. Bet tikriausia šiuo metu buvo Prūsai švedų priklausomas kraštas, nes jis Ynglingataly vadinasi „Sysla", o grynainordiškas žodis „sysla" reiškia apskritį, iš kur kunigas ima per apskrities perdėtinį (sysloman) duoklę [1]).

Skandinavistai gali suteikti ir daugiau įdomių žinių. Juk vikingai praplitę buvo visose tada žinomojo pasaulio dalyse ir net nežinomojo. Apie 1000 metus normanai buvo suradę net Ameriką. Europoje vikingai ėjo į tolimus vakarus, rytus ir pietus. Rytuose jie sukūrė Rusų valstybę. Šiandien jau galutinai pripažintas daiktas, kad pakviestieji iš už jūrų varegai arba varingiai buvo skandinavai. 1914 m. lenkas Rožneckis išleidė danų kalba didesnį veikalą, kur įrodinėjo, kad rusų istoriškosios tautos dainos — „bilinos" susidėjusios švedų senojoje kalboje, o tik vėliau buvusios išverstos rusų kalbon. Tegu sau tai kraštutinė nuomonė, kuriai paremti nėra reikalingos medžiagos, bet ir atmetus ją vis delto turėsime pripažinti varegams daug svarbos rytų istorijai.

Geriausio švedų kalbos istorijos žinovo prof. Noreeno mokinys Nurdenstrengas parašė įdomią apie vikingus knygą, kurioje atpasakoja istoriją ir nurodo jų reikšmę kultūrai. Jis nurodo, kad jų buvęs kolonizuotas visas Baltijos jūrių pakraštys. Rygos pirmtakūnas Seborgas buvęs švedų miestas. Salos ties Kuršu ir Estija apie 700—800 metus buvusios

[1]) Svenska Folkets Historia av Henrik Schück, Helge Almquist, Arthur Stille och Carl Hallendorf I. Lund 1914 p. 17 17.

švedų apgyventos [1]). Visus Nurdenstrengo paminėtuosius plotus Būga apgyvendina Suomiais. Katras mokslininkas turi tiesą, ne mūsų reikalas ieškoti. Mums tik reikia parodyti, kad negalima nesiskaityti su kitų mokslų daviniais, norint surasti bet kurios tautos gyvenamąsias vietas.

Ne mažesnę svarbą turi arkelogijos su antropologija ir paleontologija daviniai. Juk žemės gelmėse liko kultūrinio gyvenimo pėdsakas: indai, kuriais jie naudojosi, kapai, kur laidojo savo numirėlius. Tuose kapuose dažnai būdavo įdėta kasdieninės apyvartos daiktai. Iš šių daiktų ir iš laidojimo būdo galima atskirti vieną tautą nuo kitos, iš daiktų pažinti kultūros tipą. Galop galvos kaulai, kurie yra kapuose gali irgi rodyti daugiau į vieną ar į kitą tautą. Jeigu mes, sakysime, Lietuvos ir Prūsų kapynuose rastum du laidojimo būdu, du kultūros tipu, dvi žmonių veisli mes darytum išvadą, kad šiame plote gyventa dviejų tautų. Kaip jos vadinosi, liekanos mums nepasakytų ir su tuo klausimu besikreiptum į istoriją su lingvistika. Kalbotyra čia padėtų mums papildyti ir gyvesniu parodyti gautąjį kitu keliu vaizdą.

Žinoma, kad galėtum iš liekanų pasakyti apie praeitų laikų kultūrą, reikia daug rasti tokių liekanų, taigi ištirti tuo žvilgsniu, kraštą skersai ir išilgai. Lietuvoje arkeologiškas tyrinėjimas iki šiol buvo veik nežinomas, o apie istoriškąją antropologiją netenka nė kalbėti. Tai darbas, kuris nežinia kada bus nuveiktas. Šiam darbui reikalingi

[1]) R. Nordenstreng Vikingafärderna Stockholm 1915 p. 151 ir k.

kitų mokslo šakų atstovai. Negalime reikalauti, kad šitą darbą kalbininkas pats padarytų, bet negalime irgi leisti, kad jis nenorėtų apie jį nė žinoti, o imtųsi daryti išvadų apie buvusius krašto gyventojus, pasiremdamas tik lyginamosios kalbotyros daviniais. Kol viešpataus toksai vienašališkumas, negalima bus laukti nė apytikrių darbo vaisių.

Taigi Būgos teorija apie lietuvių tautos kelionę praeity nėra ir negali būti rimta. Ar iš to išeina, kad jo darbas visai netikęs? To irgi negalima pasakyti. Būga nepasiekė savo tikslo. Jis norėjo surasti, kur mūsų protėvių gyventa. Jam rodėsi, kad jis tikrai rado jų senąją tėviškę. Kritika rodo, kad jo surinktieji daviniai patys savaime nei patvirtina jo nuomonės, nei griauna. Bet nepasiekęs savo tikslo, vis delto Būga padarė ne bergždžią darbą. Jis surinko daug vietos vardų iš Prūsų, Lietuvių, Latvių ir Gudų ploto, sugretino šiuos vardus ir mėgino parodyti jų giminystę garsų žvilgsniu. Kai bus surinktos ir išaiškintos visos istoriškos žinios, kai žemės viduriai grąžins tą, ką amžiai bėgdami juose paliko gulėti, tada bus sunaudotos ir Būgos surinktosios žinios apie vardų giminystę. Jomis besiremdamas kitas lingvistas pasakys, ką Būga norėjo, bet neįstengė sužinoti. Pasakys, žinoma, tiek, kiek galima iš esamos medžiagos pasakyti. Gali būti, kad ir surinkus visą medžiagą ne kiek daugiau sužinosime.

Juk kas ligšiol žinoma be jokios abejonės? Vienas dalykas, kad lietuvių tautos plotas senovėje turėta kur kas didesnis, nei dabar yra. Rytuose Lietuvos istorija prasideda Minsko dabartinėje guberniој. Pirmasis politinis lietuvių valstybinio gyveni-

mo apsireiškimas prasidėjo Naugarduke. Pats šios sostinės vardas rodo, kad tai nepirmoji sostinė, nes turime jau naują gardą arba miestą, vadinasi būta pirma kito, apie kurį jokių kitų žinių iki šiai dienai nebeliko. Iš Naugarduko politinis lietuvos gyvenimas stumiasi į vakarus — Vilnių, Gardiną, Trakus. Štai kitas neabejojamas dalykas. Vakaruose ir ne identifikuojant Tacito estų su lietuviais, žinoma, kad prūsai — lietuvių tautos šaka, ir kad jie siekė iki Vislos, iš kur po truputį buvo vokiečių išstumti.

Štai daviniai duoti istorijos. Dabar galima klausti savęs, ar iš pat pradžios čionai sėdėta lietuvių tautos šakų, ar čia būta ir kitų tautų, ankščiau už lietuvius. Ankstyviausios istoriškos žinios rodo čia lietuvius apsigyvenusius nuo senų — senovės. Lig šiol nei arkeologiški, nei antropologiški daviniai nerodo, kad čia rastum dviejų ar daugiau tautų pėdsakus, Vieni kalbininkai — Šachmatovas, Būga — spėjo buvus Lietuvoje keltus (Šachmatovas) ir lietuvius atėjus iš rytų (Būga). Ką galėtų pridėti kalbininkai prie tikų istorijos žinių? Jie galėtų nurodyti, kur kokios lietuvių tautos šakos gyveno ir kokia buvo tarp jų giminystė. Būga mėgina tai parodyti, nors ir prieš jį tokių mėginimų buvo. Bet nė šiais klausimais neginamų išvadų jis nedavė. Sakysime, jam prūsai tolimesni lietuviams nei latviai. Jis tai išveda iš kalbos sulyginimo. Man rodosi kaip tik atbulai. Prūsiškuosius tekstus aš lengviau suprantu, nei latviškuosius. Būgai galėjo pasirodyti latvių kalba artimesnė todel, kad jis mokėjo skaityti latviškai ir kadangi jam latvių kalba visai suprantama — tai iš čia padarė išvadą, lyg latvių kalba artimesnė lietuviškajai.

Taip pasirodo Jauniaus — Būgos tariamieji mūsų protėviai—aisčiai. Jeigu Būga tikrina, kad „visą lietuvių giminę mokslo vyrai vadina báltais arba aisčiais (T. ir Ž. II. 1), tai del antrojo priedo jis šiek tiek klysta ir kitus klaidina. Lietuvių tautos visos šakos tikrai moksle įprasta vadinti geografiškuoju vardu báltais, tariant gyvenančiais prie Baltijos jūrių. Būga padėjo net priegaidę (báltais), kad kas neskaitytų „baltaīs". Man rodosi galima drąsiai vadinti juos „baltaīs", nes jau Vikingai žinojo „Vitland", tariant „Bāltasis kraštas, arba Baltųjų kraštas". (Vit skandinaviškai reiškia: baltas, lygus vokiečių weiss, anglų white). — Bet aisčių vardas, Jauniaus pramanytas ir Būgos palaikytas, moksle kolkur-kas neprigijo. Žinoma, didelis mokslininkas buvo Būga, dar didesnis Jaunius, taigi dažnai kai juodu sako, mokslas sako. Bet nereikia užmiršti ir kitų mokslininkų, kurie aisčių nepripažino ir man rodos nepripažins.

Greta su studijomis apie mūsų tautos klajojimus reikia priminti eilią etimologijų, kurių Būga daugybę priveisė. Kurios jų geros, kurios netikusios, aš nesiimčiau spręsti, nes neturiu tiek lingvistikos žinių, kiek šiuo atvėju reikalinga būtų. Nelingvistui kas metasi akysna — tai metodo trūkumai prie daugybės etimologiškųjų Būgos aiškinimų. Šie trūkumai vedė prie to, kad ir čia Būga keisdavo lengvai nuomones ir net kartais užmiršdavo savo pirmykščią nuomonę. Sakysime, Būgai nepatiko jo apskrities vardas Ežerėnai: Girdi „mūsų vyriausybė rusų išvirteliui Novoaleksandrovskui įsigeidė gražinti senąjį jo vardą. „Zarasų" vardas savo garsais primenąs lenkiškąjį to miesto vardą „Jeziorosy", tai-

sytojams, matyti, bus pasirodęs ne visai lietuviškas, o todel ir asitaisytinas į Ežerėnus. Mat, lenkų „Jeziorosuose“ bekyšąs „jezioro“, kas mūsiškai reiškia ežerą. Iš ežero nebetoli ir į Ežerėnus. Kai kas, pavyzdžiui Jaunius apie 1902 m. Zarasus buvo bandęs vadinti net ir „Ežeriūnais“. Tiek šių dienų vyriausybės kišamiems Ežerėnams, tiek Jauniaus „Ežeriūnams nėra pamato vietos žmonių kalboje“ (Kalba ir Senovė I. 3)

Jeigu Būga būtų truputį pasirausęs savo atminimuose, jis būtų prisiminęs, kad Ežerėnus pramanė ne vyriausybė, o jis pats dar prieš karą. Jis nė nepajuto peikiąs patį save, kad kol nesugebėjo išvesti Zarasų iš ežero, pirmas buvo paleidęs pasaulin Ežerėnus, kadangi tada jam rodėsi, jog Zarasai ne kas kita, kaip „Jeziorosų“ lietuviškas ištarimas. Geri jam patapo Zarasai tik tada, kada jis, besiremdamas sėlių tarme, kurios niekas nežino nei vieno žodelio, nes jos nebeliko, jeigu kada buvo, surado, jog ežeras buvęs sėlių tariamas „ezeras“, o iš čia atsiradę „Ezerasai“, pagimdę „Azarasus“, kurie pagimdę „Zarasus“. Sitais vardais vadintas buvęs ežeras, o nuo jo ir miestelis. Bet kaip jo spėjamas „ezeras“ ar „ezers“ pavirto „Ezerasu“, apie tai duota daugiau nei abejojamų aiškinimų.

Girdi „Ezeraso“ ežero vardas ta pačia galūne, kaip ir nuo ežerų pramintieji miestelių vardai „Čedasa“ ir „Svėdasai“. Vadinasi Būga sudaro lygtį: Čedas : Čedasai = Ezeras : Ezerasai. Šioji lygtis tol tikra, kol mes kalbėsime apie miestelį Zarasus, bet ne apie ežerą, o juk paties Būgos tikrinimu ežeras vadinęsis Zarasas, o ne Zaras. Kaip sakėm, naujasai jo aiškinimas remtas sėlių tarme iš kurios ne-

liko užrašyta nei vieno žodžio. Kad sėliai tarę vieton ž — z išvedama iš to, kad jie būsią buvę artimi latviams. Paėmę iš jų vardą lietuviai: augštaičiai z palikę, bet e pakeitę į a; o kad taip lietuviai darę su z, patiriame iš vardo Zarasų — vadinasi aiškinama idem per idem. — Bet net po visų šių klampynių vis delto galūtina lygtis šlubuoja. Toksai metodas, žinoma, moksliško nieko neturi ir tuo būdu galima ką nori ir kaip nori išaiškinti.

Nematydamas savo kelio slidumo, Būga būdavo smarkus kitiems, kurie nesilaikė jo nuomonių. Kaip jau buvo priminta, jis tikėdavo kiekvienu metu turįs pilną tiesą, taigi priešinga jo nuomonei mintis visada turi būti klaidinga, nes tiesa tėra viena. Plakęs viešai be pasigailėjimo savo mokytoją Jaunių ir patį save už praeitas „klaidas", jis negalėjo būti kitoniškas kitiems. Sakysime, rašydamas Hirto knygai resenziją Būga smarkiai jį puola. Hirtas parašė „Indogermanishe Grammatik", ir mūsų kalbininkas randa, kad Hirto patekta į tuos pačius šunkelius, kuriais klajojo ir mūsų kalbininkas K. Jaunius (Kalba ir Senovė I, 214). Bet Hirtas visgi sanskrito ir lyginamųjų kalbų profesorius, vadinasi jį galima minkščiau barti. Nelingvistams teks kur kas smarkiau.

Iš tų nelingvistų daugiausiai teks daktarui Basanavičiui už jo trakiškos lietuvių kilmės teoriją. Kas buvo trakai, iki šiol tikrai nepatirta: per maža turime medžiagos surasti jų tautybei. Jie galėjo būti lietuvių protėviai, bet kas sako, kad tikrai buvo, turi įrodyti savo tikrinimą. Basanavičius to nepadarė ir negalėjo padaryti, nes, kaip minėjau, šiuo metu negalima pasakyti nei taip, nei ne. Kiek

galėjo Basanavičius argumentavo savo išvadas. Nepripažįstant mūsų trakologo išvadų, reikia pripažinti teisė ir jo ipoteziai greta su kitais. Jaunius su Būga prasimanė aisčius, kodel gi Basanavičius negali prasimanyti trakų? Mokslo akyse vienas ir kitas tikrinimas vienodos vertės

Bet Basanavičius nelingvistas, o Būgai rodosi, kad „tautystės klausimas tegali būti išspręstas tiktai kalbos duomenimis“ (Kalba ir Senovė VII). Gi tarp aisčių kalbų ir trakų su prigais nėsą nieko bendra. Kad giminystei įrodyti stinga medžiagos, mes sakėme, bet tikrinti kad jos negali būti, reiškia daryti tą pat klaidą iš kito galo. Del prigų kalbos Būga išrašęs du trumpučiu tekstu ir sako, jog iš jų kiekvienas galės pamatyti, jog jokios giminystės nėra su lietuvių kalba. Labai gudrus būtų, kas tai pamatytų. Juk nežinia, ką šie teksteliai reiškia, nežinia kaip juose reikia žodžiai suskirstyti, nežinia katros giminės ši kalba, tai kaip gi galima pasakyti ar ji panėši į lietuviškąją, ar ne? Juk ir mūsų Jaunius kai paėmė aiškinti Kęstučio priesaikos tekstą, ten negalima buvo matyti nė vieno lietuviško žodžio, o kai išaiškino — aš skaitau Jauniaus aiškinimą geniališku — visa pasirodė esą senoje lietuvių kalboje. Tik Jauniui padėjo lotiniškas priesaikos vertímas, be kurio jis negalėjęs būtų surasti joje nė vieno lietuviško žodžio. Taigi kaip Basanavičius neįrodė savo tezies, kad trakai su prigais lietuvių pranokėjai, taip Būga neįrodė saviškės, kad jie negali būti tokiais pranokėjais.

Be grynai moksliškųjų nuopelnų, su kuriais mes apsipažinome ir pripažinome esant didelius, nežiūrint daugelio ydų, Būga turėjo dar nemaža reik

šmės mūsų kalbos ūgiui, nors ir ne tiek, kiek mūsų senas kitos rūšies kalbininkas (nelingvistas) Jonas Jablonskis. Pas visas atgijančias tautas pastebėti galima vienas daiktas: jos begalo bijo svetimų žodžių savo kalboje, tarytum iš jų būtų didžiausis tautai pavojus. Pas lietuvius matome lygiai tą pat. Prasideda labai anksti kalbos valymas. Savaime jis yra sveikas daiktas, jeigu neperžengiama tam tikros ribos. Bet kaip jos surasti? Pas mus valymas nuėjo greitai į kraštutiniškumą: panorėta, kur galima ir net kur negalima, išmesti svetimos, daugiausiai slaviškos, kilmės žodžius. O kaip išskirti slavizmai nuo tikrai lietuviškų žodžių? Ogi iš jų paviršutinio panašumo. Sakysime yra pas rusus „kreslo“, o pas lenkus „krzesło“, už kart be jokio galvojimo visiems aišku, jog lietuviškasai „krėslas“ svetimas žodis.

Jau buvo Jauniaus pradėta kova prieš tokį be kritikos varymą laukan įtariamosios kilmės žodžių. Sakysime, jis karštai gynė nebaštiką, įrodinėdamas, jog tai grynų gryniausis esąs lietuviškas žodis (nabaštikas = kas neb'esti). Būga čia tik tęsė savo mokytojo darbą. Jis apgynė daug tariamų svetimos kilmės žodžių įrodinėdamas, kad jie esą lietuviški. Kova ėjo ne tik prieš atskirus žodžius, bet ir prieš žodžių galūnes. Imkime kad ir galūnę — ystė. Paimkime vartyti lietuviškus raštus iš paskutinių 25 metų. Iš pradžios rasime daug žodžių, kurie baigiasi — yste, paskui gimsta mintis, kad tai slaviška galūnė ir prasideda ieškojimas, kuo ją pakeitus. Pasiūlyta galūnė —yba ir pradeda kaip krembliai po lietaus dygti žodžiai su — yba ir — ybė.

Dabar — ystė vėl pradeda grižti apyvarton. Del jos štai ką sako pats Būga: „Anuomet „Drau-

gijoje“ (III, 193—199) esmi tvirtinęs galūnę — ystė (—ysta) esant slaviškos kilmės, bet šiandien to daryti nebegaliu, nes neleidžia naujieji kalbos faktai. Visus mano samprotavimus vienu mosterėjimu nuvertė linkmeniškių žodis „tekšstos“ (Kalba ir Senovė p. 230). Būgos autoritetu galūnė — ystė buvo apginta ir drąsiau pradeta vėl vartoti. Tuo būdu prasideda mūsų raštuose reikštis sveiko konservatizmo, kas gyvai kalbai tegali išeiti tik sveikaton. Būga nekartą spaudoje svarstė vieną ar kitą rašomosios kalbos dalyką jau nuo 1901 m., kada pradeda rodytis jo straipsnelių „Dirvoje — Žinyne“ ir kitur.

Jeigu prie daugybės žinių, kurias Būga turėjo, vis delto jis nepaliko mūsų kalboje gilesnės įtakos, tai todel, kad jis neįdomavo visai literatūra ir svetimomis kalbomis. Jis visą gyvenimą sukėsi užburtame rate, ieškodamas tikros ir taisyklingos kalbos. Kur galima ją rasti? Paprastai jos ieškojama didelių rašytojų veikaluose. Bet pas mus jų nėra. Mūsų raštuose kalba labai sudraikyta ir gyvai matoma joje slavėnų kalbos įtaka. Kur gi tada šaltinis tyros lietuvių kalbos? Liaudy — taip atsakyta šiam klausimui. Vadinasi, reikia prisiklausyti, kaip liaudis kalba ir iš jos pasimokyti. Tik čia pasirodo kitoniškas vargas. Liaudies kalba pasirodo esanti primaišyta ir svetimų žodžių ir svetimų konstruksijų, vadinasi, šaltinis sudrumstas. Galima, žinoma, atrinkinėti: imti kas gera, tikrai lietuviška, ir numesti kas svetima. Bet ir šis mastas pasirodo nesąs galimas. Juk kalbos turi tarpu savęs daug giminystės ryšių ir dar skolina viena iš kitos nemaža žodžių. Kas gi su jais daryti?

Išeitis galima rasti tik literatūrų istorijoje.

Nėra nei vienos pasauly literatūros, kur kalba būtų liaudies sudaryta arba kur ji būtų tokia kokią liaudis vartoja. Nėra irgi tokio krašto, kur liaudis kalbėtų vienaip. Visos literatiškosios kalbos išauga žiūrėdamos į kitas, labiau už jas išsivysčiusias. Tik šis pasekimas neturi būti aklas pamėgdžiojimas. Būgai, vadinasi, reikė studijuoti lietuviškąją kalbą greta su kokia kita didelės literatūros kalba. Tik šiuo būdu jis būtų radęs kriterijus kiekos ko reikia įsileisti gimtojon kalbon.

Negalima sakyti kad Būga neturėjęs būtų grožės jausmo. Jaunas būdamas jis su pamėgimu skaitydavo garesnius lietuvių literatūros dalykus ir gerėdavosi jais. Nesišalino nė svetimų geresniųjų raštų. Tik jau čia prasidėjo labai auksti lietuvystėn linkimas. Sakysime, jis skaitė latvių žymios rašytojos Aspazijos raštus, bet neėmė rankosna pasaulio literatūros didžiųjų rašytojų. Vadinasi spesialybės palinkimai čia nustelbė visus kitus. To gali būtų neatsitikę, jeigu Būga išėjęs būtų geros gimnazijos mokslus, nes ten reikalaujama kas met perskaityti nemaža netik rusų didžiųjų rašytojų, bet ir svetimųjų.

Tas jam nelemta buvo pasiekti ir pas jį greita susidarė lingvisto antikvaro palinkimas: jis pradėjo skaityti visokius senus raštus, kurie turinio žvilgsniu nieko negalėjo duoti, kaip, sakysime, kantičkos, ieškodamas jose senesnės formos, seno žodelio. Nebeto, kad jis nebūtų ten jų radęs. Gal lingvistikai surado tuo būdu medžiagos, bet kalbos jausmas kaipo gyvo daikto, labai nukentėjo. Skaitydami pavyzdingus raštus, mes nejučiomis įgyjame tų ypatybių. Nekitaip esti ir su blogais raštais. Įsiskaitę blogų rašytojų, mes pasekame jais irgi nejučiomis.

Taip atsitiko ir su Būga. Jis pažino eibes žodžių, bet kaip žodžiai reikia sudėti kitas su kitu, kad pasidarytų gražus sakinys, kaip priderinti sakiniai, kad išeitų stilinga kalba — to jis nepasiekė. Savo prigimtais gabumais jis galėjęs būtų sudaryti labai kondensnotą, bet aiškų stilių, iš kur negali ištraukti ir net pakeisti nei vieno žodžio, jeigu būtų ėjęs tikru keliu.

Nesirūpindamas kalba, kaipo įnagiu jausmams, norams, mintims reikšti, Būga rašydavo sunkia kalba. Ji primindavo daugiau algebros formulas, nei gyvą kalbą. Iš kitos pusės, lingvistų peiktinas įpratimas rašyti makaroniška kalba dar daugiau pagadino Būgos kalbą. Jo raštuose rasime, sakysime, žodžių aiškinimą vienur lietuviškai, kitur rusiškai, trečiur vokiškai, ketvirtur lenkiškai ir t. t. Juk galime kiekvieną savos ar svetimos kalbos žodį gražiausia išaiškinti lietuviškai, jeigu rašome lietuviškai, vokiškai, jeigu — vokiškai ir t. t. Kam griebtis užkart visų kalbų? Pavyzdžių tam galime rasti ant kiekvieno Būgos raštų puslapio. Net rašydamas populiariai, kaipo dienrašty „Lietuva" jis negali apsieiti nevartojęs užkarto keleto kalbų.

Šios Būgos prigimties, o daugiausia augimo ypatybės neleidė jam turėti mūsų kalbai tos įtakos, kurią galėjęs būtų turėti. Knebinėjimas žodžių galūnių ar priesagų, ar jų kilmės, ar kaip reikia jį rašyti kad ir naudingas daiktas, bet ne jis išūgdo gražią kalbą. Žmogus, nežinantis visų šių dalykų, jeigu jis geras stilistas ir turi gyvos kalbos jausmą kur kas daugiau reikš, nei visi šie antikvarų mėgiamieji mažmožiai.

Prieš mūsų akis praėjo visos Būgos darbo rūšys

Mes jį matėme visur dirbantį su didžiausiu pasišventimu lietuvystei ir mokslui, arba tiksliau pasakius mokslu dirbant lietuvystei. Jis buvo lietuvis mokslininkas. Atimkim iš jo lietuvį ir nebeliks mokslininko, nes jis nebeturės nei kam dirbti, nei kuo dirbti, nei kaip dirbti. Toki mokslininkai, kad nežūtų gyvenime, reikalingi kitų globos. Negalima sakyti, kad Būgai jos visai nebūtų buvę. Jau minėjau, kaip prietelių būrelis leido jam baigti mokslus, be kurių globos jam būtų buvę visai neįmanomas daiktas. Darbe jam padėjo visa eilia žmonių, kuo kas galėjo. Gali nei vienam kitam lietuviui nebuvo tiek užuojautos ir paramos, kiek Būgai. Vis delto jos buvo maža. Daug jam padėjo jo žmona, su kuria apsivedė 1913 m. Be jos gali būtų Būga greičiau užgesęs. Tik apsivedęs rudenį, Kalėdoms jis apserga sunkia nervų liga, kuri jį užlaiko ilgą laiką ligoninėje. Tai buvo pirmas įspėjimas. Paliktas vienas sau jis būtų, kad ir pagijęs, tai neilgai pratęsęs. Tik žmonos globa palaikė silpstančias jėgas. Bet viena ji neįstengė apginti nuo nusidirbimo ir Būga užgeso, nusinešdamas su savim pusę nepadarytojo darbo. Jei kam, tai jam galima dėti ant kapo Daukanto parašą: „vargo pelė“. Grūdelis po grūdelio rankiojo jis mūsų kalbai turtus ir per 25 metus jų daug pririnko. Tai amžinas jo nuopelnas.

---

Prof. Iz. Tamošaitis.

# Metafizika ir atskiri mokslai.

# Metafizika ir atskiri mokslai.

Ta filosofijos šaka, apie kurią norime kalbėti, paprastai yra vadinama bendrąja metafizika arba ontologija. Terminą „ontologija“ yra įvedęs genialaus Leibnico mokinys, jo filosofijos tvarkytojas — Kristionas Wolfas. (1679—1754). Iki XVIII šimtmečiui ontologija buvo vadinama bendrąja metafizika, arba trumpai — metafizika. Terminas metafizika atsirado visai pripuolamai. Andronikas Rodietis (apie 70 metus prieš Kristų mokė Romoj), Aristotelio aiškintojas ir tvarkytojas, jaunesniųjų peripatetikų mokyklos vadas, naujai leido Aristotelio veikalus. Leidžiamus Aristotelio veikalus jis sudėjo šia tvarka: pirmoje vietoje padėjo Aristotelio veikalus, kalbančius apie logiką. Juos pavadino Organon (τὸ ὄργανον), kas mūsiškai bus įrankis ir tai įrankis mokslo tyrinėjimams reikalingas. Antroje vietoje Andronikas Rodietis padėjo Aristotelio veikalus, kalbančius apie gamtą. Juos pavadino τὰ φυσικά. Po veikalų, kalbančių apie gamtą, Andronikas Rodietis padėjo Aristotelio veikalus, kuriuos pats Aristotelis vadino pirmąja arba pagrindine filosofija (ἡ πρώτη φιλοσοφία) ir kuriuose kalbėjo apie tikrąją būtį, tai yra apie visų daiktų substanciją, kaipo priešstatą to, ką mes šiandien vadiname reiškiniais arba fenomenais. Toliau ėjo veikalai, gvildantieji etikos, politikos bei estetikos klausimus. Kadangi Aristotelio veikalai, pirmąja fi-

losofija vadinami, Androniko Rodiečio sutvarkytame leidime ėjo tuojau, t. y. betarpiškai po veikalų, kalbančių apie gamtą, tad jie ir buvo pavadinti τὰ μετὰ τὰ φυσικά — tai yra veikalai, einantieji po fizikos veikalų. Tad terminas: metafizika iš pradžių turėjo grynai lokalią reikšmę, ir tai delto, kad metafizika buvo pavadinti tie Aristotelio veikalai, kuriuose buvo kalba apie pirmuosius filosofijos pradus ir kurie betarpiškai ėjo po Aristotelio veikalų, kalbančių apie gamtą — fiziką.

Termino metafizika pats metafizikos, kaip sistemos, įkūrėjas Aristotelis — nevartojo. Tą filosofios šaką, kuri vėliau Androniko Rodiečio buvo pavadinta metafizika, Aristotelis vadino, kaip jau minėta, arba pirmąja filosofija, (φιλοσοφία πρώτη), norėdamas tuo pavadinimu ją atskirti nuo fizikos (δευτέρα φιλοσοφία), tai yra nuo antrosios filosofijos. Pirmąją filosofiją Aristotelis trumpai vadindavo (φιλοσοφία, σοφία) filosofija arba išmintimi arba dar kitaip (θεολογική ἐπιστήμη (Met. IV, I; VI, I.) t. y. mokslu apie Dievo pažinimą.

Vėlybesni Aristotelio veikalų aiškintojai, išėjusieji iš Neoplatonikų mokyklos, grynai lokalia prasme vartojamą metafizikos terminą pakeičia terminu, jau realos reikšmės turinčiu,

Neoplatonikai, Platonu sekdami, skyrė pojučių pasaulį (κόσμος αἰσθητός) nuo pojučius viršyjaučio pasaulio (κόσμος νοητός). Pojučių pasaulis—tai ne kas kita, kaip reiškinių pasaulis, pojučių pagaunamas. Šis pojučių pasaulis nuolat keičiasi: jis yra tarsi vidurys tarp būvimo ir nebūvimo.

Pojučius viršyjantis pasaulis yra ne kas kita, kaip tai, ką Kantas vadina Ding an sich (daiktas,

kaip jis yra savyje). Tai daiktų esmės, kurias, kaip univeralias sąvokas, tepažįstame tik protu. Šis tik proto tepasiekiamas pasaulis yra tikrųjų būčių pasaulis: kaip tikras pasaulis—jis nesikeičia.

Pojučių pasaulį tyrinėja fizika, plačiausia žodžio reikšme. Gi apie pojučius viršyjantį pasaulį kalba metafizika. Jeigu pojučius viršyjantį pasaulį—tikrųjų būčių pasaulį—tyrinėja metafizika, tai jau aišku, kad ji yra filosofijos mokslas, tyrinėjąs tai, kas yra už fiziškojo, tai yra už reiškinių pasaulio; metafizika tyrinėja tą pasaulį, kurs sudaro mūsų pojučiams besireiškiančio pasaulio esmę arba jo tikrąją substanciją. Šiaip suprasta filosofijos dalis—metafizika, kalbanti apie pojučius viršyjantį pasaulį, išbuvo iki garsiausio naujųjų laikų skeptiko-anglų filosofo Dovydo Jumo (Hume) ir genialaus Karaliaučiaus profesoriaus Emanuelio Kanto. Net naujųjų laikų racionalistinės srovės filosofai vartodavo metafizikos sąvoką kiek aukščiau nurodyta reikšme.

Kaip neoplatanikai, taip lygiai ir naujųjų laikų racionalistai skyrė pojučių pasaulį (mundus sensibilis) nuo pojučius viršyjančio pasaulio (mundus intelligibilis). Pojučių pasaulį, racionalistų nuomone, sudarą reiškiniai, t. y. tai, kas mūsų pojučiams reiškiasi, ką mūsų pojučiai pagauna. Pojučius viršyjantį pasaulį sudaro ėsybės, kurias tepažįstame vien tik mąstymu, arba tam tikromis mūsų protui įgimtomis sąvokomis bei dėsniais.

Pojučių pasaulio reiškiniai yra empirinių, t. y. patyrimo mokslų dalykas (objektas), o pojučius viršyjančios daiktų esmės sudaro dalyką (objektą) metafizikos, kaip grynai protinio mokslo, paremto proto prirodymais arba tų prirodymų išdavomis.

Prieš šiap suprastą metafiziką, kaip filosofijos dalį, kalbančią apie pojučius viršyjaučias daiktų esmes, kaip apie reiškinių pasaulio pirmapradę, vien protu tepasiekiamą, pirmas sukįla žinomas naujųjų laikų skeptikas — anglų filosofas — Dovydas Jumas (Hume). Jis mano, kad kiekvienas tikras mokslas turi tenkintis patyrimo faktais, kuriuos mūsų pojučiai pagauna. Pojučių pagaunamieji faktai yra ne kas kita, kaip pojučio įspaudos arba pagavimai ir tų pojučių pagavimų santykiai, laike ir erdvėjė įvykstantieji. Apie daiktų esmes, t. y. apie tai, kas pojučių patyrimą viršyja, nėra jokio objektyvaus mokslo. Jeigu toks mokslas, metafizika vadinamas ir atsirastų, tai apie jį rašančių svajotojų knygas reikėtų deginti, nes metafizika, Dovydo Jumo manymu, tik tiek teturi reikšmės, kiek jos turi muilo burbulai, arba išsvajoti, bet ne realūs baubai.

Atmetęs metafiziką, kaip mokslą, vis tik Jumas neatmeta metafizikos termino. Metafizikos termino neatmetęs, naujųjų laikų skeptikas jam duoda kitokios reikšmės, kaip kad jis iki Jumo yra turėjęs. Metafizika, Jumo manymu, nėra mokslas apie būties esmę: ji yra mokslas apie pažinimo esmę, tai yra apie jo subjektyvius bei psichologinius pradus ir veiksnius. Trumpai, Jumas atima iš metafizikos reikšmę mokslo, kalbančio apie realią buvimo tvarką ir duoda jai reikšmę mokslo, kalbančio apie pažinimo tvarką. Dar trumpiau išsireiškiant, metafizika, Jumo supratimu, yra ne kas kita, kaip pažinimo teorija.

Dar labiau metafizika identifikuoja su pažinimo teorija garsus Karaliaučiaus filosofas Emanuelis Kantas. Jis tvirtina, kad mūsų protas negali pažinti

daiktų, kaip jie yra savyje (Ding an sich), t. y. visai nepareinamai nuo to, kaip mes juos vaizdinamės arba kaip mes juos mąstome. Tad metafiziką, kaip mokslą apie pojučius viršyjantį pasaulį, Kantas atmeta. Kantas metafiziką tepripažįsta tik kaip mokslą apie pažinimą, arba, geriau išsireiškiant, kaip mokslą apie pažinimo rybas. O mūsų pažinimas, einant Kanto mokslu, nesiekia toliau, kaip pojučių pagaunami reiškiniai. Kad reiškinių pasauly būtų galima rasti tikras, t. y. objektyvus mokslas, reikia, kad mūsų protas turėtų tam tikras aprioristines, iš pačios proto prigimties einančias formas arba dėsnius, su kuriais sujungtas pojučių pagaunamųjų reiškinių turinys sudaro objektyvų patyrimą. Mokslą apie tas aprioristines pažinimo formas bei dėsnius, kitaip - mokslą apie pažinimą Kantas ir vadina metafizika. Iš sakyto aiškėja, kad Kantas atmeta metafiziką, kaip filosofijos mokslą apie daiktų ėsmes. Kitaip sakant, Kantas atmeta t r a n s c e d e n t i n ę metafiziką ir tepripažįsta vien tik imanentinę metafiziką, kaip kritišką mokslą, kalbantį apie pažinimo pradus bei rybas.

Kantas, kad ir smarkiai yra kritikavęs transcedentinę metafiziką, tačiau ji ir po Kanto nenustojo buvusi ir nenustojo dariusi labai svarbios įtakos į filosofijos tolimesnį plėtojimosi. Betarpiškai po Kanto ėjusi filosofijos spekuliacija, kurios vyriausieji reiškėjai buvo Fichte, Šellingas, Hegelis, — tai aiškiausias įrodymas, kaip energingai betarpiški Karaliaučiaus filosofo mokiniai protestavo prieš savo mokytojo priešmetafizines pažiūras. Nuo Fichtės iki Šopenhauerio geriausieji galvotojai, kiekvienas, suprantama, savaip, nenustoja kalbėję apie pojučius

viršyjančią būtį, arba, kitaip sakant, apie transcedentinę būtį, apie ją sudarydami ne vieną metafizikos sistemą. Taip, pavyzdžiui, Šopenhaueris savo veikale „Die Welt als Wille und Vorstellung"[1]) metafiziką griežtai priešstato atskiriems, arba pozityviems mokslams, o ypatingai gamtos mokslams. Šopenhaueris, drauge su Kantu, pripažindamas skirtumą tarp reiškinių ir daiktų, kaip jie yra savyje, skiriasi nuo Karaliaučiaus filosofo tuomi, kad pripažįsta daiktų savyje pažinimą. Gamtos mokslai, Šopenhauerio nuomone, tetyrinėja vien reiškinius, suglaustus į subjektyvias mūsų pažinimo formas, tuo tarpu kaip metafizika nori tirti daiktą, kaip jis yra savyje, t.y., kaip jis yra už mūsų sąmonės. Kitaip išsireiškiant, metafizika tyrinėja transcendentinio pasaulio daiktus, stengdamosi įsigilinti į būties esmę. Trumpai suglaudę, kas pasakyta, gauname, kad metafizika ir patyrimo mokslai kalba, Šopenhauerio įsitikinimu, ne tik apie du skirtingu, bet net apie du priešingu dalyku (objektu): gamtos mokslai tekalba vien apie reiškinius, visai neliesdami jų esmės; reiškinių esmę, arba daiktus savyje tyria metafizika.

Spekuliacijos laikotarpiui besibaigiant, tai yra apie praeito šimtmečio vidurį, prasideda smarki prieš metafiziką reakcija.

Filosofijos spekuliacija nepatenkinti pozitivistai ir neokantistai, pradeda kaskartą atkakliau prieš matafiziką kovoti, jos net mokslu nepripažindami. Pozitivistų ir neokantistų griežtas nusistatymas prieš

1) Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke, herausgegeben von Julius Frauenstädt 2 Auflage, neue Ausgabe, 3: Die Welt als Wille und Vorstellung, II B. Leipzig, F.A. Brockhaus 1922, nuo 175 pusl.

metafiziką eina iš šį laikotarpį pakilusių gamtos mokslų. Gamtos mokslai remiasi patyrimu, žengia dideliais žingsniais pirmyn, prisilaikydami griežtai formuluotų ir apibrėžtų dėsnių ir ištobulintų stebėjimo bei bandymo metodų. Ir, tokiu keliu beeidami, gamtos mokslai pakįla, duoda labai gražių vaisių ir metafiziką visai užtemdo, arba ją kas kartą labiau išstumia. Gamtos mokslams besiplėtojant, jų metodams besitobulinant, prasideda smarki reakcija prieš metafiziką, kuri šiame gamtos mokslų laikotarpy nėra davusi jokių apčiuopiamesnių rezultatų. Metafizika, devynioliktojo šimtmečio įsitikinimu, tai tarp savęs prieštaraujančių pažiūrų mišinys. Joje, kaip tarp savęs prieštaraujančiųjų nuomonių mišiny, nėra jokio tikrumo. Tad metafizika, kaip viršyjanti patyrimą ir siekianti transcendentinių sferų, neturi raison d'ètre. Vien patyrimu paremti mokslai tėra tikri mokslai. Iš atskirų mokslų kilo pozitivizmas, tepripažįstąs tik tokį pažinimą, kurs remiasi patyriamais faktais. Metafizika, pozitivistų nuomone — tai tuščia svajonė, jokios objektyvios verčios neturinti. Taip manė apie metafiziką pozitivistai. Ne kitaip apie ją manė ir neokantistai, tesiskirią šiame klausime nuo pozitivistų tik tuomi, kad jie išėjo ne iš įsigalėjusių devynioliktame šimtmety gamtos mokslų, kaip pozitviistai, o iš metafizikos garsaus kritiko — iš Kanto. Ir pozitivistai ir neokantistai pradėjo gana smarkią kovą su metafizika, kuriai darė daug ir tai įvairiausių priekaištų. Visus tuos priekaištus galima suvesti į du svarbiausiu. Apie juodu kalbėsime kiek vėliau.

Neveizint į labai nepalankų metafizikai nusistatymą, ji vis tik, tegu ir lėtais žingsniais, žengė pir-

myn. Jau iš to vieno būtų galima daryti išvada, kad pozitivistai ir neokantistai nepajėgė metafizikai kelio pastoti. Tai viena. O antra — metafizikos plėtojimasis — tai aiškiausias prirodymas jos reikalingumo ir galimumo. Patys žymiausieji filosofai ir tame laikotarpyje, kada metafizika labiausiai buvo ujama, gvildo pačius svarbiausius metafizikos klausimus. Ypatingai šiame laikotarpy daug yra patarnavęs metafizikai Hermanas Lotze (1817—1881), Gustavas Teichmüleris (1832—1888), Pranciškus Brentano (1838 —1917), Adolfas Trendelenburgas (1802—1872) ir kiti. Jų sumanumu ir darbais padaryta tai, kad prieš metafiziką paskleisti ir jau gerai prigiję gandai bei prietarai, po truputį pradeda nykti, o ir į pačią metafiziką pradėta blaiviau žiūrėti. Praeito šimtmečio pačioje pabaigoje patys žymiausieji galvotojai jau pripažįsta metafiziką mokslu, kalbančiu apie būtį bei jos pradus. Kai kurie ėjo dar toliau. Metafizikos pagalba jie norėjo sudaryti filosofijos sistemą apie pasaulį, kaip visumą. Šiandien noras sudaryti sistemingą, mokslingą pažiūrą į pasaulį, kaip į visumą, dar labiau yra padidėjęs. Filosofijos literatūroje šiandien ne naujiena veikalai, turintieji šiokias antraštes: „Die auferstandene Metaphysik" (Eine Abrechnung von Dr. Dietrich Heinrich Kerler) arba „Die Auferstehung der Metaphysik" (Peter Wust). Pagarsėjęs gamtininkas — biologas Jonas Driešas patampa filosofas. Jis rašo Wirklichkeitslehre arba, kitaip tariant, metafiziką (Metaphysik,[1]) Ferdinand Hirt in Breslau 1924, p, 100). Praeitais metais per

[1]) Ši Metaphysik — tai Driešo ištrauka iš jo Wirklichkeitslehre. Ein Metaphysischer Versuch. 2 Auflage 1922. Verlag von E. Reinicke Leipzig.

Velykas Karaliaučiaus universitetas minėjo buvusiojo savo profesoriaus, garsaus filosofo Emanuelio Kanto dviejų šimtų metų nuo jo gimimo dienos sukaktuves. Jose, jei neklystu, profesorius Julius Šolcas turėjo skaityti paskaitą tema: Kantas—metafizikos klasikas (Kant als Klassiker der Metaphysik) (autoriui del ligos neatvykus į iškilmes, jo paskaitą minėta tema paskaitė kitas profesorius). Trumpai — šiandien metafizika yra pats pagrindinis, pats svarbiausias, šalia logikos bei pažinimo teorijos filosofijos mokslas. Logika kalba apie mąstymo tvarką, pažinimo teorija — apie pažinimo pradus, o metafizika — apie būties pradus. Metafizika, kalbėdama apie būties pradus, nori suprasti būtį, kaip visumą ir sudaryti mokslingą tikrojo pasaulio, kaip pasakytų Platonas, sistemą.

Jau esame minėję, kad metafizikos priešai buvo Jumas ir Kantas, o kiek vėliau — pozitivistai ir neokantistai. Pozitivistai ir neokantistai darė metafizikai daug įvairiausių priekaištų, kuriuos visus galima sutraukti į šiuodu svarbiausiu: pirmas, išimtinai pozitivistų keliamas priekaištas — tai metafizikos nereikalingumas. Antras ir pozitivistų ir neokantistų daromas yra šis: ar metafizika yra galima? Pirmame priekaište tvirtinama, kad metafizika esanti visai nebereikalingas mokslas, o antrame, kad metafizika, kaip mokslas, esanti visai negalima.

Jau iš to, kas kiek aukščiau buvo sakyta, aiškiausia matyti, kad metafizika yra ne tik galimas, bet stačiai reikalingas mokslas. Nereikėtų pozitivistų bei neokantistų metafizikai daromų priekaištų nė atremti, jeigu ne garsaus ekonomijos mokslų atstovo Markso Weberio, neokantistams, ypač Badeno

mokyklai artimo žmogaus paskaita: „Wissenschaft als Beruf“,[1]) 1919 metais Münchene skaityta. Ji verste mus verčia kiek nuodugniau pozitivistų ir neokantistų metafizikai daromus priekaištus svarstyti, kaip lygiai nurodyti skirtumą tarp atskirų arba pozityvių mokslų ir metafizikos. Tad iš viso bus trys klausimai, kuriuos turėsime paeiliui spręsti, būtent: 1. metafizikos reikalingumas; 2. jos galimumas ir 3. metafizika ir atskiri mokslai.

1. Metafizikos reikalingumas. Jau esame minėję, ką garsus ir nuosėklus naujųjų laikų skeptikas — Dovydas Jumas yra pasakęs. O jis yra pasakęs, kad visus teologijos ir metafizikos veikalus reikią mesti į ugnį, nes juose tegalinti būti vien sofistika ir apgaulė. (David Hume Enguiry concerning human understanding, sect. 12).

Jumo skepticizmą iš naujo iškelia pozitivizmo tėvas prancūzas Augustas Kontas tik jau nauju vardu: pozitivizmo vardu. Pozitivizmas — tai ne kas kita, kaip pretenzija sudaryti devinioliktojo šimtmečio ir būsimųjų laikų filosofiją. Pozitivistinė filosofija tėra vienintelė filosofija to pavadinimo verta. Ji vienintelė mokslinė filosofija, ji aukso gadynės aušra, ji subrendusios žmonijos galvojimo pareiškimas. Iki tol buvusioji filosofija tebuvo vien teologinė arba metafizinė filosofija. Teologinė filosofija — tai žmonijos kūdikystės laikotarpis. Šiame laikotarpy gamtos reiškiniams aiškinti yra įvedamos paslaptingos, viršgamtinės esybės arba pajėgos.

Metafizinė filosofija — tai žmonijos jaunatvės filosofija arba laikotarpis, kada žmogus priima prie-

[1]) Max Weber. Wissenschaft als Beruf. Zweite Auflage. München, Verlag von Duncker u. Humblot — Leipzig, 1921.

žastis ir kalba apie daiktų esmes. Abu ką tik minėtu pereinamu filosofijos etapu arba laikotarpiu turi išnykti: juodu turi pakeisti pozitivistinė filosofija, tai yra filosofija, kuri remiasi tuomi, kas yra pozityvaus, kas yra duota[1]). Trumpai sakant, pozitivistinė filosofija remiasi mūsų organizmui prieinamais duomenimis arba faktais. Ji, niekad patyrimo pagrindo neapleisdama, visai atmeta tyrimus apie Absoliutą, apie kuriamąsias ir tikslo priežastis bei apie daiktų esmes. Pozitivistinė filosofija tesitenkina reiškiniais ir nori tarp jų rasti nesikeičiamus dėsnius. Tirdama vien reiškinius, ji laikosi pozityvaus metodo. O šio metodo besilaikydama, ji laiko chimera, misticizmu, sapnu, svajone visa, kas viršyja pojučių pasaulį: Dievą, sielą, substanciją, esmę. Vietoj Dievo sąvokos — ji stato žmonijos sąvoką. Ir taip pozitivistai metafiziką visai išbraukia iš mokslų lapo. Reikia pasakyti, kad praeito šimtmečio viduryje pozitivizmas turėjo gana didelios įtakos. Pačioje Prancūzijoje pozitivizmo mokyklos pryšakyje stovi Augustas Kontas, po jo Emilis Littré. Anglijoje pozitivizmo vadai tada buvo Jonas Stuartas Mill, Herbertas Spenceris ir kiti; Vokietijoje—Ernestas Laas, Karolis Goering ir Aloizas Riehl, kad ir Aloizas Riehl labai artimas buvo neokantistams. Paskutiniais laikais pozitivizmas įgauna Vokietijoje naujos formos ir naują vardą: čia jis vadinasi empiriokriticizmu. Jo tėvas yra

---

[1]) Apie šiuos tris laikotarpius skaityk: Max Scheler. Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis. Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften. I Jahrgang, Heft 1. pusl. 22. Verlag Duncker u. Humblot München - Leipzig. 1921.

Rišardas Avenarius, o įtakingiausias jo atstovas — Ernestas Mach'as.

Visiems pozitivistams metafizika — tai pasenusi forma, šiandien savo amžių jau atgyvenusi. Ji nebereikalinga: ją esą išstumę taip vadinami atskiri mokslai. Pasaulis, apie kurį kadaise kalbėjo metafizika, šiandien yra daugelio mokslų dalykas (objektas). Kiekvienas atskiras mokslas tyria tam tikrą būties arba tikrumos dalį. Neturėdama savo dalyko (objekto), metafizika nėra ir negali būti mokslas. Jei ji neturi savo dalyko, jei ji tuo pačiu nėra mokslas, tai aiškiausia, kad ji nebereikalinga, kad ji nebeturi raison d'être.

Kitaip sakant, pozitivistai tepripažįstá patyriamus duomenis ir eksperimentalinius jų tyrimo metodus. Iš čia išvada aiški: mes tepripažįstam vien patyrimo dalykus, kurie tiesiog teliečia vien mūsų pojučius. Gi metafizikos dalykas (objektas) savo natūra arbà prigimtimi viršyja patyrimą ir nėra pojučių pagaunamas. Tad metafizika nėra mokslas. Priešingai, metafizika yra tuščia svajonė, kuriai priešinasi visi atskirų mokslų dėsniai. Tad pozitivistai atmeta metafiziką vardu psichologijos dėsnių, kurie valda visą mūsų pažinimą.

Ar taip iš tikrųjų yra? Ar atskiri mokslai tikrai yra išsprendę visas tikrumos prablemas ir ar jie patenkina mūsų dvasios norus, trokštančios dalykus pažinti ir plačiau ir giliau? O gal dar yra neišspręstų tikrumos klausimų, kurių atskiri mokslai neliečia ir liesti negali?

Pirmiausiai reikia pasakyti, kad atskiri mokslai kai ką prileidžia: jie prileidžia tai, ko nėra tyrinėję, ir ko tyrinėti negali. Taip, pavyzdžiui, gamtinin-

kas prileidžia materijos buvimą, istorikas — buvimą fiziškai-dvasinių asmenų, kurių veiksmai sudaro istorijos mokslų dalyką. Erdvės sąvoka įeina į gamtos ir istorijos mokslus, nes kiekviena, kad ir mažiausia kūno dalelė yra erdvėje. Be jos nebesuprantami ir istorijos faktai, kurie įvyksta toje ar kitoje vietoje. Bet erdvės sąvokos istorijai nebepakanka: jai reikalinga ir laiko sąvoka: juk istorijos faktai įvyksta laike. Kas yra erdvė, kas yra laikas? Šiuodviejų sąvokų atskiri mokslai visai netyrinėja. Jie netyrinėja nė substancijos bei priežastingumo sąvokos. O kaip išaiškinsi reiškinius, jeigu jų nesuvesi į jų priežastis? Juk reiškinių supratimas — tai jų priežasčių supratimas.

Visi ką tik minėti dalykai yra metafizikos objektas. Metafizika kritingai tyria visas pagrindines sąvokas, realiam pasauliui priklausančias ir implicite į kiekvieną atskirą mokslą įeinančias. Kitaip sakant, metafizikos dalykas: kritingai vertinti visas tas pagrindines sąvokas, kurias atskiri mokslai, netirdami, prileidžia ir kuriomis jie remiasi, be kurių jie yra visai nebesuprantami.

Kalbėdami apie atskirus mokslus, turime pasakyti, kad jie tyria realaus pasaulio reiškinius, arba, tiksliau išsireiškiant, tų reiškinių laukują pusę. Viduji reiškinių pusė arba reiškinių esmė jau nebepriklauso atskiriems mokslams. Ką tik sakytam patvirtinti, imkime, pavyzdžiui, kad ir materiją, apie kurios reiškinius kalba atskiri mokslai. Kas yra materija savo esme — atskiri mokslai nieko nepasako: jie tyria vien tik reiškinius; reiškinių esmė atskiriems mokslams yra nebeprieinama, kaip visai teisingai yra pastebėjęs Šopenhaueris.

Gamtininkas, materialinius reiškinius suvesdamas į atomų judesius, jau peržengia reiškinių ribas ir įeina į esmių sritį. Nė atomai, nė jų reiškiniai jau nebepriklauso reiškiniams, o tuo pačiu ir atskiriems mokslams.

Kas yra atomai, kas yra judesys, ar atomai yra dalijami ir kaip toli jie gali būti dalijami — štai klausimai, į kuriuos norėtumėme rasti atsakimą. Tačiau to atsakymo atskiri arba pozityvūs mokslai, vien patyrimo srity bebūdami, jokiu būdu negali mums duoti. Į šiuos klausimus atsakymą tegali duoti vien metafizika, kuri toliau veda neužbaigtus atskirų mokslų darbus: metafizika nori mus supažindinti su materialinių ir dvasinių reiškinių esmėmis. Materialinių ir dvasinių reiškinių esmės—tai metafizikos dalykas (objektas). Tad metafizika turi sovo dalyką: ji tyria vidują reiškinių pusę. Jei metafizika tyria vidują materialinių ir dvasinių reiškinių pusę, o atskiri mokslai tetyria vien laukują jų pusę, tai jau aišku, jog tarp metafizikos ir atskirų mokslų yra labai artimas ryšys, bet kartu ir aiškus skirtingumas. Metafizika veda atskirus mokslus į sintezę ir tuo būdu sudaro taip vadinamą mokslų sistemą. Mokslų sistemos sudarymas, tai vienas gana svarbus metafizikos uždavinys. Du kiek aukščiau minėtu metafizikos uždaviniu gali būti palyginti sienoms, o šis trečiasis jos uždavinys—stogui. Sienos tik tada teturi reikšmės, kada jas dengia stogas, neduodąs sienoms išsiskleisti. Visi atskiri mokslai šiandien yra dalijami į gamtos ir dvasios mokslus. Gamtos mokslai vėl yra dalijami į neorganinės ir organinės gamtos mokslus. Šie skyriai vėl dalijasi į specialesnes šakas.

Kaip gamtos, taip lygiai ir dvasios mokslai yra dalinami į atskiras dvasios mokslų šakas. Visų dvasios mokslų pagrindą sudaro psichologija, kuri ir gi gali būti: arba tautų psichologija (Völkerpsychologie), arba atskirų asmenų psishologija (individuali psychologija), arba masių psichologija, arba religinių reiškinių psichologija, (religijos psichologija) arba visuomenės gyvenimo reiškinių psichologija (socialinė psichologija) ir tt. Tos ar kitos atskiro mokslo šakos atstovai-specialistai žiūri į realų pasaulį ir temato-tetyrinėja tik labai menkutę jo dalelę, tik jo trupinį, dažnai net nežinodami, koks yra santykis tarp to tyriamo trupinio ir visumos, kuriai jis priklauso.

Mūsų noras žinoti nesitenkina tokiu daliniu, chaotingu žinojimu arba tokių žinojimų nesistemingu rinkiniu: iš tokių atskirų mokslų, tik visumos trupinėlius tetyrinėjančių, norime sudaryti žinojimo visumą.

Atskiri mokslai skaldo realaus pasaulio vienumą į šipulius. Realus pasaulis arba trumpai-tikruma nėra tai šipulių rinkinys. Realus pasaulis arba tikruma yra tam tikra organinė visuma. Tai suskaldytai visumai, tam suskaldytam realiam pasauliui atkiri mokslai negali grąžinti tos vienumos, kurią jis yra turėjęs: jie suskaldyto pasaulio šipulių negali vienumon suvesti. Suskaldytam pasauliui vienumą grąžina tik metafizika. Ji centralizuoja tai, ką atskiri mokslai buvo decentralizavę: ji nori apimti visą būtį, ji negali tenkintis ir nesitenkina ta arba kita jos menkute dalele.

Centralizuodama, metafizika neina prieš decentralizuojančius atskirus mokslus. Giliau dalykams pa-

žinti yra būtinas skaldymas, yra būtina analizė. Bet padarius analizę, būtinai yra reikalinga sintezė. Atskiri mokslai realų pasaulį analizuoja, metafizika jį sintetizuoja.

Tas metafizikos sintetizavimas nėra tai paprastas visų atskirų mokslų duomenų rinkinys, jų balansas. Atskirų mokslų balansą yra mėginęs duoti Aleksandras Humboldtas savo kosmose, Herbertas Spenceris savo sintetinėje filosofijoje, Augustas Kontas savo pozitivistinėje filosofijoje. Sintezė, apie kurią čia kalbame, nėra laukujas atskirų mokslų duomenų derinimas: ji yra vidujas, esminis darnumas, kuriame visi atskiri mokslai yra suvedami į jų giliausių pradų vienumą.

Aukščiau minėtasis Max'as Weber'is savo paskaitoje: „Wissenschaft als Beruf" tvirtino, būk metafizika negalinti būti užbaigta pasaulėžiūra. Net daugiau: jis tvirtino, kad filosofija iš viso pasaulėžiūros sudaryti negalinti. Iš viso, kas iki šiol buvo sakyta, aiškėja, kad metafizika yra būtinai reikalinga atskiriems mokslams į sintezę arba į vienumą vesti. Atskirus mokslus sintetizuodama, juos vienumon bevesdama, filosofija, arba metafizika sudaro mokslų sistemą. O kiekviena mokslo sistema jau yra tam tikra pasaulėžiūra. Klausimas: ar atskirus mokslus sintetizuojanti, juos vienumon vedanti, o jau tuo pačiu pasaulėžiūrą sudaranti metafizika yra galima? Štai antras klausimas, kurį mes dabar stengsimės atsakyti.

II. Metafizikos galimumas. Į klausimą, ar metafizika yra galima, atsako ir pozitivistai ir neokantistai. Pirmieji tvirtina, kad metafizika esanti

ir nereikalinga ir negalima. Antrieji pripažįsta metafizikos reikalingumą, bet atmeta jos galimumą.

Pozitivistų tvirtinimų kritika. Pozitivistai tvirtina, kad metafizika esanti negalima, ir tai del to, kad kiekvienas objektyvus pažinimas tesiekia vien reiškinių, vien patyrimo faktų. Mes negalime pažinti tai, kas yra už reiškinių, tai yra už patyrimo ribų. Daiktų esmės yra už patyrimo ribų, reiškia—daiktų esmės negali būti pažinimo dalykas arba objektas. Gi metafizika, kaip tik ir kalba apie tokią už reiškinių ribų esamą sritį. Kalbėdama apie iš patyrimo ribų išeinančią sritį, metafizika patampa negalima. Kad būtų galima tiksliai atsakyti, ar metafizika, išeidama už reiškinių arba patyrimo ribų, yra galima ar ne, būtinai reikėtų žinoti, kas yra, pozitivistų nuomone, patyrimas, kas yra, pagal juos, pažinimas.

Empirizmo, kurs buvo pozitivizmo pirmatakis, tėvas Dovydas Jumas patyrimą laikė vieninteliu pažinimo šaltiniu. Jis tepripažino vien tik patyrimo faktus. Klausimas: kas gi tas tyras patyrimas arba kas gi tie patyrimo faktai? Tyras patyrimas, Jumo nuomone, yra ne kas kita, kaip percepcija arba pojučių pagavimas. Jeigu taip, jeigu tyras patyrimas yra tas pat, ką pojučių pagavimas, tai jau aišku, kad tyrą patyrimą Jumas identifikuoja su pojučių pagavimu.

Naujausiųjų laikų pozitivistai: Machas (Die Analise der Empfindungen) ir Ziehenas (Psychophysiologische Erkenntnistheorie) jau stengiasi pažinimą suvesti į pojučių pagavimų komplkesus. Dovydas Jumas, iš pojučių pagavimo arba iš tyro patyrimo išeidamas, atsidūrė skepticizme: jis smarkiai paabe-

jojo apie objektyvų tikrumos pažinimą. Kiti pozitivistai — kaip pavyzdžiui Stuartas Mill, Augustas Kontas, Rišardas Avenarijus, ErnestasMac has, Teodoras Ziehenas, nebuvo ir nėra tiek logingi, kiek Jumas. Iš reiškinių pasaulio, kaip patyrimo dalyko, pozitivistai norėtų išskirti visa tai, kas nėra empiriška, visa tai, ką protas pojučių pagavimams prideda arba, ką protas, pojučių pagautais reiškinias pasirėmęs, išveda. Bet ar tai galima: ar galima iš reiškinių pasaulio išskirti visa tai, kas tam reiškinių pasauliui nepriklauso, kas nėra empiriška? Aišku, kad ne. Mokslo praktika puikiausiai paskutinį tvirtinimą yra prirodžiusi. Visiems, net profanams, yra žinoma, kad toje ar kitoje mokslo šakoje, arba, trumpai—moksle yra hipotezės, kad iš taip vadinamų mokslinių hipotezių kartais yra sudaromos mokslo teorijos. Be hipotezių ir be mokslo teorijų negali apseiti nė vienas mokslas, kurs nori patyrimo faktus aiškinti.

Hipotezės ir teorijos mokslui yra būtinai reikalingos. Tačiau, sudarant mokslinę hipotezą arba teoriją, būtinai reikia išeiti iš patyrimo ribų. Jau Dovydas Jumas yra prirodęs, kad vienu patyrimu pasiremdami, negalime sudaryti jokio mokslo.

Pasilikdami patyrimo srity, tegalėtumėme vien atskirus faktus konstatuoti, arba konstatuotus faktus aprašyti. Pasakysime dar daugiau: neišeidami iš patyrimo ribų, tegalėtumėme konstatuoti ir aprašyti tik dabar esamus faktus. Ar reikia sakyti, kad joks mokslas prastu faktų konstatavimu arba aprašymu nesitenkina ir tenkintis negali. Kiekvienas mokslas stengiasi pasaulio reiškinius protingai aiškinti. Protingai bus aiškinami pasaulio reiškiniai tada, kada

bus nurodomos jų tikros priežastys. O toks reiškinių aiškinimas, nurodant jų tikras priežastis, yra visai negalimas, nesudarant hipotezių ir mokslo teorijų, kurios kaip tik į patyrimo sritį ir įveda nepatyriamus (neempyrinius), tai yra transcendentinius veiksnius, toli iš patyrimo ribų išeinančius. Sakytam paaiškinti, imkime vieną-antrą pavyzdį. Kaip žinòma, banguotus materijos judesius pripažįsta kiekvienas gamtos tyrinėtojas, kurs nori materialinio pasaulio reiškinius aiškinti. Ar banguotus materijos judesius galime mūsų pojūčiais pagauti? Aišku, kad ne. Jie toli išeina už patyrimo ribų. Tačiau juos net pozityvių mokslų atstovai pripažįsta. Arba vėl. Kuomi būtų mūsų laikų chemija, jei nebūtų atomų teorijos. Chemikas, norėdamas protingai gamtos reiškinius aiškinti, tai yra, norėdamas nustatyti, kad tokioms ar kitokioms sąlygoms esant, cheminiai pradmenys jungiasi tam tikra proporcija ir sudaro cheminius junginius, arba naujus kūnus, turinčius tam tikrų fizinių savybių, pripažįsta, tegu ir hipotetiškai, atomų buvimą. Atomų buvimas, arba, aiškiau išsireiškiant, atomų teorija, toli gražu nėra patyrimo dalykas.

Atomų teoriją šiandien jau atmeta Oswaldas: atomų teoriją jis pakeičia energijos teorija. Vietoj atomistikos Oswaldas įveda energetiką. Jei Oswaldo energetizmo teorija bus priimta, tai ateity jau nebus kalbos apie sudėtingas materijos daleles-atomus: tada tebus kalbama tik apie įvairias energijos formas. Kaip ten bebūtų su energetizmo teorija kolei kas mums ne tiek jau svarbu. Kolei kas mums užtenka žinoti vienas, būtent, kad energetika yra taip pat teorija, kaip ir atomistika. Energetizmas, kaip

teorija, išeina iš patyrimo ribų: juk energijos patyrimu niekas nėra konstatavęs, ir tai del to, kad energijos niekas nėra pojučiais pagavęs, lygiai, kaip niekas nėra pagavęs atomų. Nei energija nei atomai nėra patyrimo faktai.

Jei iš chemijos pereisime į biologiją, tai pamatysime tą patį. Raidos (evoliucijos) teorija, sudaranti dabartinės biologijos pagrindus, turi labai daug hipotetiškos verčios duomenų. Iš viso reikia pasakyti, kad dabarties gamtos mokslai remiasi dviem pradais. Tuodu pradai—tai materijos išsilaikymo dėsnys ir energijos išlikimo pradas. Ir vienas ir antras ką tik minėtas gamtos mokslų dėsnys yra toli už patyrimo ribų. Kad materijos kiekis nesikeičia, tai yra, kad materijos kiekis nei mažėja nei didėja—niekas patyrimo keliu nėra prirodęs ir greičiausiai, prirodyt negalės, nes pasaulis, kaip visuma, nėra ir negali būti patyrimo objektas. Išeina, kad materijos išsilaikymo pradas nėra patyrimo keliu konstatuotas dalykas, tačiau tą pradą, nė kiek neabejodami, yra priėmę visi gamtininkai ir juomi remia savo tyrinėjimus. Lygiai tą patį galima pasakyti ir apie energijos išlikimo pradą, ką esame pasakę apie materijos išsilaikymo dėsnį.

Bet tokie pradai arba dėsniai, toli iš patyrimo ribą išeinantieji, yra ne vien gamtos moksluose. Jie yra ir dvasios moksluose. Ir dvasios moksluose labai svarbios yra hipotezės ir teorijos. Kad taip iš tikrųjų yra, aiškiausiai nurodys, kad ir šis pavyzdys. Istorikas, istorijos šaltiniais pasiremdamas, nori nušviesti tą ar kitą laikotarpį. Tą, ar kitą laikotarpį aiškindamas, istorikas jokiu būdu negali apsieiti be hipotezių arba teorijų. Hipotezės ir teorijos turi užkai-

šioti tas spragas, kurių istorijos šaltiniai arba dokumentai jokiu būdu neįgali užkišti; teorijos ir hipotezės papildo atskirus fragmentus ir sudaro mokslą, vadinamą žmonijos vystymosi istorija. Iš viso, kas iki šiol buvo sakyta, aiškėja, kad nei gamtos, nei dvasios moksluose negalima apseiti be hipotezių ir teorijų. Gi hipotezės ir teorijos toli gražu nėra patyrimo ribose: jos už patyrimo ribų.

Jeigu be hipotezių ir teorijų patys pozitivistų tiek vertinami faktai neturi moksliškos verčios; jeigu jie verčios įgyja tik tada, kada yra protingai išaiškinti, tai yra, kada jie hipotezių ir teorijų pagalba yra bandomi suvesti į priežastis, jeigu iš antros pusės hipotezės ir mokslo teorijos nėra patyrimo ribose, tai jau aišku, kad ir pats pozitivizmas, kurs ir gi yra teorija, yra už patyrimo ribų. Tas pats pozitivizmas, kaip už patyrimo esąs, turėtų būti, einant pačių pozitivistų tvirtinimais, atmestas ir tai del to, kad išeina iš patyrimo ribų. Pasakysime daugiau: pozitivizmas trukdo mokslų pažangą. Jau prieš du su viršum tūkstančius metų graikų filosofas Demokritas žinojo, kad pojučių pagavimas nieko neduoda objektyvaus, realaus, del to, kad jie, tai yra, pojučių pagavimai tėra vien mūsų sąmonės stoviai. Norėdami tokius sąmonės stovius aiškinti, būtinai turime nurodyti jų priažastis. Gi tos priežastys toli gražu nėra pojučių pagavimai. Tai viena. O antra: sąmonės stoviai nėra vien dalykai, reiškinių pasauliui priklausą. Aišku, kad pojučių pagavimai, kaip tam tikri mūsų sąmonės reiškiniai, tegali būti tos, ar kitos prižasties pasekmė. Ta priežastis, kurios pasekmė yra mūsų pagavimai, arba mūsų sąmonės stoviai ir gi negali būti patyriamų reiškinių

ribose. Čia vėl matome, kad pozitivistai, tepripažindami vien pojučių pagavimus, faktinai atmeta gamtos mokslus ir tepasilieka tik vieną psichologiją. O ir psichologija pas pozitivistus išeina tik aprašomasai mokslas.

Svarbiausias gamtos mokslų uždavinys yra gamtos dėsnių pažinimas. Gamtos dėsniais paprastai yra suprantami tam tikri pastovūs santykiai, tarp pasaulio daiktų arba reiškinių esantieji ir būtinumo pobūdžio turintieji. Gamtininkas, spręsdamas, kad vandenilis tam tikrose sąlygose ir tam tikra proporcija jungiasi su deguonimi ir sudaro skystą kūną, vandeniu vadinamą, yra tikras, jog yra pažinęs tam tikrą gamtos dėsnį. Ta pati vandenilio ir deguonies proporcija visur ir visuomet sudarys vandenį. Štai visuotinis dėsnys. Čia galėtų būti iškeltas labai svarbus klausimas: del ko ta pati vandenilio ir deguonies proporcija visur ir visuomet sudarys vandenį? Gal patyrimo spiriamas gamtininkas būtinai turi spręsti, kad ta pati vandenilio ir deguonies proporcija visur ir visuomet sudaro vandenį? Visai ne. Tiesa, kaip visai teisingai yra nurodęs Jumas, kai kurie patirti faktai rodo, jog tas ar kitas reiškinys yra tokiuose, o ne kitokiuose sąntykiuose su kitu reiškiniu. Kitalp sakant, kad tas ar kitas reiškinys jungiasi su kitu reiškiniu, galima prirodyti patyrimu. Bet patyrimo faktai nieko nesako ir nieko negali pasakyti, kad tie, ar kiti reiškiniai visados ir visur jungsis su tais ar kitais reiškiniais Aškiau kalbant, patyrimo faktai nieko nasako ir nieko negali pasakyti, kad tarp tų ir kitų reiškinių yra būtinas ryšys.

Tyras patyrimas neturi būtinumo ir visuotinumo pobūdžio; tai yra tyras patyrimas neturi tų pažymių, kuriais yra žymimas kiekvienas gamtos dėsnys. Apie jį gamtininkas sprendžia, pasiremdamas ne vienu patyrimu. Patyrimas, kuriuo dėsnys yra remiamas — tai tik vienas kertinis akmuo. Antras toks pats kertinis akmuo, kuriuo kiekvienas dėsnys yra remiamas, yra ne kas kita, kaip priežastingumo pradas. Priežastingumo pradas — tai giliai pamatuotas įsitikinimas, kad tos pačios priežastys visur ir visados tose pačiose sąlygose išduos tas pačias pasekmes. Jeigu taip yra, tai gamtininkas, pripažindamas dėsnį, būtinai turi pripažinti ir dėsnio pagrindus: patyrimą ir priežastingumo pradą. Ir patyrimą ir priežastingumo pradą jis turi pripažinti objektyviais dalykais, nes jais remia savo sprendimus, kuriais nori nustatyti tarp reiškinių esamus santykius. Apie priežastingumo pradą patyrimas nieko nesako. Jį priimdamas, gamtininkas turi būtinai išeiti už patyrimo ribų.

Suglaudę visa, kas pasakyta, gauname štai kokią išvadą: patyrimas, kaip tyro patyrimo teorija, nėra tikras pažinimo pradas. Visur—tai yra, ir moksle ir praktikos gyvenime, žmogaus protas peržengia tyro reiškinių patyrimo ribas, įvesdamas į reiškinių pasaulį ne patyriamus, tai yra, transcendentinius veiksnius, kurių pagalba reiškiniai gali būti suprasti ir išaiškinti. Pozitivistas, iškėlęs vien tyrą patyrimą ir jį norėdamas apkopti nuo nepatyriamų, tai yra, transcendentinių pažinimo veiksnių: nuo hipotezių, teorijų ir apriorinių pradų, yra panašus, kaip visai sąmojingai yra pasakęs Liebmanas, tam „gudriam gydytojui, kurs, norėdamas iš miesto pašalinti už-

krečiamąsias ligas, įsakė drauge sudeginti ir miestą ir jo gyventojus".

Pozitivistų tyro patyrimo dėsnys — tai bankrotas tikro mokslo, norinčio būti kuomi tai daugiau, negu pojučių pagautų reiškinių aprašymas, kaip visai atvirai yra pripažinęs ir prirodęs Dovydas Jumas. Jei atskiri mokslai šiandieną nėra subankrutyję, tai tik del to, kad jie nesilaikė pozitivistų tyro patyrimo teorijos, arba, jeigu jau jos ir laikėsi, tai sąmoningai ar nesąmoningai pripažino, kad pačiame pozitivizmo pagrinde yra metafizikos. O pozitivizmo pagrindas štai kame: žmogaus žinojimas baigiasi faktais, patyrimo konstatuotais. Išvesti žmogaus žinojimui ribas ir jas pakelti į sistemą — ar tai nėra metafizika? Juk; sudarant žmogaus pažinimo teoriją, būtinai reikia išeiti už patyrimo faktų ir įeiti į pradų bei idėjų pasaulį. Trumpai sakant, reikia išeiti iš pozitivizmo ir nueiti į racionalizmą, kurs, tiesą pasakius, ir yra metafizikos sritis. Grįždami prie pozitivistų ir neaplenkdami nė neokantistų, drąsiai galėtumėme paklausti: kada ir kas teigiamai yra prirodęs, kad mūsų pažinimas negali eiti toliau, negu kad patyrimo faktai leidžia? Jeigu pridėsime drauge su sensualistais — Locke, Condijak — kurio pozitivizmas tėra tik modifikacija, arba, geriau sakant, naturali išvada, jog mes negalime peržengti jutimų srities del to, kad mums tėra prieinamas vien pojučių pažinimas, tai ar tuomi nėra sudaroma apie žmogaus pažinimą nauja teorija ir, ar ją sudarant, nesusiduriama su metafizika? Patyrimas niekados nėra prirodęs, kad virš pojučių pažinimo jau nėra jokio kito kilnesnio už pojučių—pažinimą, atsijusio ir idealaus pasaulio pažinimo,

Pozitivizmas — tai universalus determinizmas ir kaipo toks, jis vėl atsiduria metafizikoj. Ir iš tiesų. Kas gi yra tas universalus pozitivistų determinizmas? Jis yra ne kas kita, kaip teorija, pripažįstanti, jog reiškiniai tarp savęs jungiasi. Čia kįla antras klausimas, būtent: kas gi tas paslaptingas reiškinių ryšys, kurs fenomenus bejungdamas, sudaro tolydaus ir reguleraus žiedo grandis. O tas tolydžių ir regulerių grandinių žiedas ir yra ne kas kita, kaip pozitivistų mokslinis determinizmas. Kas ir kada tą tolydžių ir regulerių reiškinių ryšį yra konstatavęs? Aišku, kad niekas, nes tas tarp juntamų reiškinių esamas ryšys nėra juntamas ir, kaipo nejuntamas, jis išsprūsta iš pozityvių mokslų. Jeigu jis patyrimo keliu nesuvokiamas, tai kaip jį pozitivistai pagauna ir formuluoja? Manau neapsiriksim, jeigu ką tik pastatytą klausimą šiaip atsakysime: kiekvienam protui yra įgimta aiškinti visa, kas nėra aišku. Pozitivistams reikėjo išaiškinti fenomenų regulerumas, vienų reiškinių po kitų ejimas. Šiam reikalui jie ir įvedė, sąmoningai ar nesąmoningai— kitas klausimas, metafizinį, tai yra nematomą, nejuntamą, nepatyriamą faktorių. Tas sąmoningas ar nesąmoningas metafizikos elementas galima pastebėti pas visus dabartinius pozitivizmo reiškėjus. Spenceris, be abejo, buvo pozitivistas. Būdamas pozitivistas, jis yra didžiausias po Hegelio ir Rosmini metafizikas. Joks kitas protas nebuvo tiek sistemingas, kaip kad jo, niekas nėra tiek plačiai apėmęs, kaip kad jis. Ar ne jis norėjo visus reiškinius suglausti į vieną visumą; ar ne jis buvo, plačiausia žodžio reikšme tariant, evoliucionistas, kurs norėjo visa, kas gamtoje yra – nuo medžio lapo kritimo

iki sąmoningos minties — aiškinti evoliucija? Visa, kas yra — tai Spencerio absolutaus evolucionizmo padarinys. O jo evolucionizmas — tai plati metafizikos sistema.

Eikime už kontinento, kame pozitivizmas yra vadinamas agnosticizmo vardu. Agnosticizme tie patys troškimai, ką ir pozitivizme. Ir iš tikro. Pati svarbiausioji agnosticizmo dogma — tai, kad Absoliutas yra nepažįstamas, kad apie Jį mes nieko nežinome ir negalime žinoti. Bet ar ši pagrindinė agnosticizmo dogma nėra gryniausia metafizika? Ar tvirtinimas, kad Absoliuto negalima pažinti, aiškiausiai neveda į metafiziką? Tad agnosticizmas ir gi yra metafizika, tik neigiama. Kaipo neigiama metafizika, agnosticizmas skiriasi nuo mokslinės metafizikos, kuri yra teigiama. O kiti patyrimo mokslų atstovai ar nėra metafizikai? Visi žinome, jog daug mūsų laikų mokslininkų: fizikų, chemikų, biologų stengiasi sudaryti plačias sistemas, į kurias turėtų įeiti visi reiškiniai, visi gamtos dėsniai ir jėgos, kaip jos beatrodytų skirtingos pirmu pažiūrėjimu, hipotezės, kurias ilgais bandymais (eksperimentais) norima paversti mokslinėmis teorijomis — ar visa tai nėra ėjimas į metafiziką? Eita net dar toliau: fiziologinės jėgos norėta suvesti į fiziškai-chemiškas jėgas, o proto jėgas į fiziologinius procesus. Ar tai ne metafizinės pastangos?

Bet tokių transcendentinių faktorių įvedimas gamtos reiškiniams aiškinti yra greičiau metodas, negu pozitivistų teorija. Pripažindami pozitivizmą klaidinga pažinimo teorija, neatmetame pozityvių mokslų metodo. Pozityvaus tyrinėjimo metodo es-

mė štai kame: tyrinėtojas, norėdamas protingai išaiškinti tuos, ar kitus reiškinius ir, peržengdamas patyrimo ribas, tesudaro tik tokias hipotezes ir plėtoja tik tokias teorijas, kurios atatinka aiškinamiems faktams ir padeda juos suprasti. Trumpai: tik tokios hipotezės ir teorijos, patyrimo ribas peržengiančios, tegali būti priimamos, kurios aiškinamuosiuos reiškinius tikrai padeda išaiškinti. Šiaip suprasdamas hipotezes, Newtonas, kalbėdamas apie savo gravitacijos teoriją, pasakė: hypotezes non tingo.

Kiek smulkmeniškiau analizavę ir vertinę pozitivistų priekaištus, metafizikai daromus, norėtumėme taip pat kritingai vertinti neokantistų argumentus, kuriais metafizikos negalimumą jie stengiasi prirodyti.

N e o k a n t i s t a i. Devynioliktojo amžiaus neokantistai savo antimetafizines pažiūras vedė iš Kanto. Jie tvirtino, būk Kantas kartą ant visados išrodęs, jog metafizika, kaip mokslas apie transcedentinę būtį, esąs negalimas.

Neokantistų žymiausias atstovas tada buvo Fridrichas Albertas Lange (1828—1875), žinomo „Geschichte des Materialismus" autorius. Del Langės vienintelis tikras ir realus pasaulis — yra reiškinių pasaulis. Reiškiniai yra visa tai, ką visi paprastai vadina daiktais. Tai, ką visi vadina daiktais, filosofas vadina reiškiniais. Taip vadindamas daiktus, filosofas nori pažymėti, kad jie nėra už manęs, kad daiktai nėra man priešstatyti, bet kad jie yra mano proto dėsnių ir mano pojučių padarinys. Reiškinių pasaulis, kaipo toks, visiškai pareina nuo pažįstančiojo subjekto sutvarkymo. Kitaip išsireiškiant, mūsų pasaulis yra vaizdinių pasaulis. Tikrų daiktų

esmių, pačių paskutinių reiškinių pagrindų ne tik kad mes nepažįstame, bet ir tokių esmių sąvoka yra nė daugiau nė mažiau, kaip... išsigimęs benkartukas. Mokslas teturi reikalo vien tik su reiškiniais; mokslo dalykas (objektas) yra juntamas, patyriamas faktas. Die intelligible Welt ist eine Welt der Dichtung. Metafižika — tai sąvokų poezija, kuri griežtai turi būti skiriama nuo mokslo; metafizika ir mokslas — tai su vienas antram griežčiausiai priešstatyti ašigaliai.

Langės mokinys buvo Vaihinger'is, žinomo, į Kanto Kritik der reinen Vernunf komentoriaus autorius. Visi neokantistai, puldami metafiziką, remiasi Kanto autoritetu. Kantas, tiesa, išrodinėja, kad kiekvienas pažinimas baigiasi reiškiniais. Daikto, kaip jis yra savyje ir kiek jis nėra reiškinys, mūsų protas visai nepažįsta ir pažinti negali, nes tikrojo pažinimo dalykas (objektas) yra reiškiniai. Tai, kas yra už reiškinių yra transcedentinė daikto sfera, tai yra daiktų savyje sfera. Tokia daiktų savyje sfera — tai tuščias dialektikos dalykas, vedąs mūsų protą į paralogizmus ir antinomijas, į klaidingus išvedimus ir prieštaraujančius sprendimus, į minčių ir sąvokų poeziją.

Štai neokantistų pažiūra, kuri, rodos, iš esmės nesiskiria nuo pozitivistų pažiūros. Ir pozitivistų ir neokantistų antimetafizinės pažiūros supuola viename: ir vieni ir antri reiškinių sfera nori apriboti mūsų pažinimą. Skirtumas tarp pozitivistų ir neokantistų yra būde, kuriuo nusako pažinimą ir argumentuose, kuriais nori prirodyti metafizikos negalimumą. Kaip pozitivistai supranta pažinimą, jau buvo sakyta: jie visą pažinimą suveda į pojučių pagavi-

mus. Gi neokantistai, Kantu pasiremdami, prirodinėja, kad tyras patyrimas yra joks patyrimas: tyras patyrimas, pagal juos, tai fragmentarių pagavimų suma, be jokio ryšio ir reikšmės. Patyrimas be proto, tai yra be nepatyriamų elementų, kaip, pavyzdžiui, realios tapatybės, priežastybės pradas, neturi reikšmės: patyrimas be nepatyriamų elementų — tai tik subjektyvūs mūsų sąmonės stoviai. Iš to neokantistai išveda, jog tyro patyrimo visai nėra. Jei jie pripažįsta patyrimą, tai tik kaipo padarinį dviejų pažinimo veiksnių: pojučių pagavimų, kaip patyriamų faktų, ir tam tikrų būtinų pradų, kaip nepatyriamų principų.

Nežiūrint šios pozitivistams griežtai priešingos pažiūros, vistik neokantistai tvirtina, kad mūsų pažinimą riboja arba siaurina patyrimas. Nepatyriamieji pradai, kuriuos protas prideda pojučių pagavimams, nepriklauso daiktams, kaip jie yra savyje, tai yra transcedentinei sferai: jie priklauso imanentinei reiškinių sferai. Nepatyriamieji pradai nėra patyriami reiškiniai, bet jie nėra nė transcedentiniai veiksniai. Štai neokantistų pažiūros, kurios labai artimos yra paties Kanto pažiūroms.

Kantas griežtai skiria reiškinį nuo daikto, kaip jis yra savyje. Reiškinys yra ne kas kita, kaip vaizdinys, imanentinėje, tai yra mūsų sąmonės sferoje esąs. Daiktas savyje reiškia savarankišką, už mūsų sąmonės esantį ir nuo mūsų sąmonės nepareinantį buvimą. Trumpai: daiktas, kaip jis yra savyje — yra transcedentinėje sferoje.

Mūsų protas suglaudžia pojučių įgautus pagavimus aprioristinėmis laiko ir erdvės formomis ir iš

jų sudaro patyriamą pojučių pažinimą. Šiaip suprastam pojučių pažinimui toliau yra taikomos proto formos arba proto kategorijos, kurios patyriamą pojučių pažinimą pakeičia objektyviu patyrimu. Tad čia, tai yra proto pažinime, lygiai, kaip ir pojučių pažinime, yra du elementu: pojučių pažinimas, kaip aposteriorinis elementas ir proto formos arba kategorijos, kaip apriorinis elementas. Pojučių formos (laikas ir erdvė), lygiai kaip ir proto kategorijos tegali būti taikomos vien tik reiškiniams, bet ne už patyrimo srities esantiems daiktams savyje. Pojučių formos ir proto kategorijos tėra vien reiškinių formos, bet jos jokiu būdu nėra ir negali būti formos tos būties, kurią Kantas vadina transcedentine būtimi.

Dvi pojučių formos ir dvylika proto kategorijų — tai būtinos sąlygos, be kurių patyrimas yra visai negalimas. O be to pojučių formos ir proto kategorijos pažymi santykius, esamus tarp patyriamų reiškinių. Siuos tarp reiškinių esamus santykius sudaro pažįstančiojo subjekto apriorinės formos bei kategorijos, arba trumpai — pažįstantis subjektas.

Savarankiškos, tai yra nuo pažįstančio subjekto visai nepareinamos būties srityje — transcedentinės būties srityje, nėra nė laiko, nė erdvės: daiktai ir jų atmainos nėra nė laike, nė erdvėje. Transcedentinėje sferoje nėra jokių substancijų, jokių priežastingų santykių. Imanentinė reiškinių sfera ir transcedentinė daiktų savyje sfera — tai dvi griežtai priešingos sferos, tarp kuriodviejų jokio ryšio nėra ir būti negali. Mūsų protas neturi tam tikrų formų savarankiškai, tai yra nuo mūsų nepareinamai būčiai suvokti. Nėsant tokių pažinimo

formų, kuriose būtų galima transcedentinius dalykus, tai yra daiktus savyje subsumuoti, jie palieka visai nebepažįstami: transcedentinių būcių protu nepasiekiame, jų protu nesuvokiame; jeigu jau ką ir galėtumėme apie daiktus savyje pasakyti, tai nebent tai, kad jie yra: daiktai savyje yra ir jie sudaro būtiną reiškinių priešstatą, jų papildymą. Daiktų savyje buvimas gali būti net nusakytas, bet tik neigiamai, tai yra pasakant, ne tai, kas daiktai yra, o tai, kuo jie nėra. Teigiamai, kaip jau sakyta, daiktų savyje nusakyti negalima, tai yra negalima pasakyti, kokių jie turi savybių. O negalima pasakyti kokių daiktai savyje turi savybių del to, kad mūsų protas neturi reikiamų daiktams savyje pažinti formų. Tad daiktas savyje, daiktas, kaipo savarankiškas, kaip nuo mūsų nepareinanti būtis, negali būti pažintas: jis negali būti pažinimo dalykas, nes jam pažinti neturime apriorinių formų. Jei daikto savyje pažinti negalima, tai jau aišku, kad jis yra riba, arba, kaip jį Kantas pavadino — Grenzbegriff, kurs turi skirti mūsų pažinimui prieinamą sritį nuo tos, kuri mūsų protui yra absoliučiai neprieinama, kurios pažinti negalima. O jeigu daiktas savyje yra nepažįstamas, tai jau turėtų būti aišku, kad metafizika yra negalima: ji yra negalima del to, kad iš viso negali būti mokslo, turinčio visai nepasiekiamą dalyką (objektą).

Kas manyti apie šiaip pagrystą metafizikos negalimumą? Pirmiausia reikia pastebėti, kad transcendentinės būties absolutaus nepažįstamumo nėra įrodęs: nė Kantas, nė neokantistai. Kanto ir neokantistų antimetafizinė pažiūra yra tai niekuom neparemtas tvirtinimas. Tai viena. O antra — juk ir

pats Kantas pripažįsta transcendentinės būties buvimą ir tai greičiausia del to, kad nenorėjo paskęsti absolučiame fenomenalizme. Ir iš tikro: kam gi patsai Kantas reiškiniams priešstato transcendentinę būtį, tai yra daiktą savyje ir kam pripažįsta, kad daiktas savyje turi būti būtinas reiškinių priedas*). Bet eikime prie apriorinių Kanto formų arba, geriau, kategorijų ir klauskime: iš kur yra žinoma ir kuomi yra prirodyta, kad apriorinės formos arba kategorijos tėra vien reiškiniams pažinti. Tai viena. O antra, kuomi Kantas yra prirodęs, kad tomis pačiomis kategorijomis daiktų savyje pažinti negalima? Tvirtinti, kad daiktams savyje pažinti mes neturime tam reikalingų formų, reiškia kategoringai spręsti. Kuomi gi galima toks kategoriškas sprendimas paremti? Tiesa, sprendimas, kad mūsų apriorinėmis formomis arba kategorijomis mes tepažįstame vien reiškinius, yra teigiamas sprendimas, o sprendimas, kad daiktams savyje pažinti mes tokių apriorinių formų neturime, yra neigiamas. Bet ar reikia sakyti, jog sprendimai, kaip teigiami, taip lygiai ir neigiami, esmėje yra teigiami sprendimai. Juk jokiu būdu negalima pasakyti, kad neigiami sprendimai būtų daugiau nieko, kaip teigimo stoka. Jeigu, pavyzdžiui, aš sprendžiu, kad pluksnakotis, kurį dabar laikau rankoje ir rašau, yra juodas, tai aš juodumą teigiu plunksnakočiui. O jei aš tvirtinu, kad plunsnakotis, kuriuo rašau, nėra juodas, tai aš dar neneigiu paties plunksnakočio: šiame neigiamąjame sprendime aš neigiu plunksnakočiui tik juodumą. Trumpai: visas skirtumas tarp teigiamų ir neigiamų

*) Prolegomena §§ 32 ir 57.

sprendimų yra tame, kad pirmieji nurodo, koks yra daiktas. o antrieji — koks daiktas nėra.

Apriorines formas arba kategorijas Kantas pripažįsta. Jis pripažįsta, kad proto kategorijos nepareina nuo patyrimo. Kitaip sakant, Kanto apriorinės proto kategorijos yra ne kas kita, kaip transcendentiniai faktoriai, kurie turi aiškinti pojučių pagavimo kilmę. Dar kitaip išsireiškiant, pažinimas, pagal Kantą, tėra galimas tik del to, kad yra apriorinės formos. Bet ir tos apriorinės formos būtų, kaip patsai Kantas sako, tuščios, be jokio turinio ir kaipo tokios neturėtų objektyvios verčios.

Taip pat Kantas pripažįsta, jog už mūsų esantieji daiktai mus veikia, mus paliečia, arba, aiškiau išsireiškiant, mūsų pojučius paerzina. Tuos iš už mūsų einančius paerzinimus mes įgauname. Pojučių pagauti paerzinimai arba iš už mūsų einą įspaudai sudaro mūsų sąmonės stovius. Bet jei taip, jeigu mūsų sąmonės stovius sudaro iš uż mūsą einantieji daiktų veikimai, tai jau aišku, jog tarp imanantinės arba mūsų sąmonės sferos ir trauscendentinės arba daiktų sferos jau nėra tos griežtos ribos, kurią tarp tų dviejų sferų norėjo išvesti Kantas. Pasakysime net daugiau: tada abi minėtoa sferos: imanantinė ir transcendentinė yra jungiamos priežastybės ryšiu. Tada transcendentinė sfera arba daiktai savyje juk yra ne kas kita, kaip pojučių pagavimo priežastis, o tos priežasties pasekmė — imanantinė sfera: — mūsų sąmonės stoviai. Tas priežastybės pradas, arba kantiškai betariant, priežastybės kategorija nėra vien reiškinių kategorija: ji turi reikšmės ir daiktui savyje. Tai viena. O antra, jei tarp dviejų sferų: ima-

nantinės ir transcendentinės yra priežastybės ryšys, tai jau aišku, kad tarp jų yra ir pažinimo ryšys. Tada imanentinės sferos, kaipo pasekmės pažinimas, turi vesti prie transcendentinės sferos, kaipo pirmosios priežasties pažinimo. Kitaip ir būti negali, nes imanentinė reiškinių sfera, kaipo pasekmė, būtinai turi remtis savo priežastimi, tai yra transcendentine sfera: pažinus pasekmę, galima pažinti ir jos priežastį. Jeigu taip, tai imanentinė reiškinių sfera yra tas tiltas, per kurį einame į transcendentinį pasaulį.

Kad iš tikro reiškinių pasaulio pažinimas veda į transcendentinio pasaulio pažinimą, nėra taip sunku įžiūrėti, ypač paanalizavus reiškinio sąvoką. Reiškinys yra tai, kas daikte mums reiškiasi: tai mums besireiškiančioji daikto pusė. Reiškinys pareiškia arba bent turi pareikšti ką tai nuo savęs skirtingo. Ką gi kitą reiškinys gali pareikšti, jei ne daiktą? Juk reiškinys, kaip visai teisingai sako garsus rusų filosofas — Vladimiras Salovjovas, yra kieno nors: jis ką nors pareiškia. Jeigu reiškinys nieko nepareikštų, jis nebūtų nė reiškinys: reiškinys be to, ką jis pareiškia, yra gryniausia nesąmonė. „Ohne ein Wesen hinter sich, sinkt die Erscheinung zum wesenlosen Schein herab", sako gilus Eduardo von Hartmano protas. Tas pats Eduardas von Hartmanas artimą tarp reiškinių ir esmių ryšį šiais žodžiais pažymi: „Denn in Wahrheit durchdringen sich die Sphären so, dass sie gar nich ohne einander sein können"[1]). Tokiam artimam ryšiui tarp reiškinių ir daiktų sferos esant, reiškinių pažinimas būtinai turi vesti prie

[1]) Kategorienlehre, B. I, p. 2, (2 Auflage), Leipzig, 1923, Verlag Felix Meiner.

daigtų savyje pažinimo. Šios logingos išvados norėdamas išvengti, gudrus devyniolinktojo šimtmečio neokantistų vadas — Lange nebe reikalo buvo pradėjęs tvirtinti: mes nežinom ar daiktai savyje yra. Jis gerai suprato, kad kartą pripažinus daiktų savyje buvimą, būtinai reikės pripažinti, kad daiktas savyje gali būti pažintas.

Antras, dar ir šiandien tebegynąs neokantistas — Adickes savo straipsny: Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. tomas 113, p. 216 ir t.t.) tvirtina, kad metafizika — tai visai tuščias tyrinėjimas. Jis sako: „Galima pažinti būdus ir formas, pagal kurias mums nežinomas daiktas veikia. Tas nežinomo mums daikto veikimo formų ir būdų pažinimas nė kiek mums nepaaiškina daikto esmės". Iš šio posakio aiškiai matyti, kad mums „nežinomą daiktą" ir jo veikimą Adickes pripažįsta. Kitaip sakant, Adickes pripažįsta, kad mums nežinomas daiktas savyje veikia ir mums reiškiasi, bet, Kantu sekdamas, tvirtina, kad mums tesančios pažįstamos tik savy esančio daikto veikimo formos ir būdai, tuo tarpu kaip daiktų esmės mums nesančios prieinamos. Kad ir tarp daikto savyje ir jo reiškimosi yra priežastybės ryšys, tačiau tas dvi, priežastybės ryšiu sujungtas sferas, Adickes nori atskirti, kaip dvi visai skirtingas sritis (zwei ganz verschiedene Gebiete). Ar reikia sakyti, kad toks Adickes tvirtinimas yra be jokio pamato ir pats sau prieštarauja. Nes, jeigu Adickes pripažįsta, kad tarp daikto savyje ir reiškinių yra priežastybės ryšys, jei jis pripažįsta, kad reiškiniai yra savarankiškos būties (daikto savyje) formos ir veikimo būdai, tai jokiu būdu negali sa-

kyti, kad daikto esmė mums esanti visai nepažįstama. Ar gi iš reiškinių nebūtų galima spręsti apie jų priežastį? Nejaugi iš pasekmės savybių bei ypatybių nebūtų galima išvados padaryti apie priežasties savybes bei ypatybes? O jeigu iš reiškinių, arba imanentinės sferos galima spręsti apie daiktus savyje arba apie transcendentinę sferą, tai jau aišku, kad tikra būtis ir jos reiškinys nėra dvi skirtingos sferos, nes toks tvirtinimas prieštarautų kitam tvirtinimui, būtent kad reiškiniai yra savarankiškų, nuo mūsų nepareinančių daiktų veikimo pasireiškimai.

Metafizika būtų negalima, transcendentinės būties nepažintumėm tik tada, kada stovėtumėme ant absoliutaus idealizmo arba absoliutaus fenomenalizmo pagrindo, tai yra idealizmo, tepripažįstančio reiškinius už grynus fenomenus, už tyrus sąmonės padarus, nesančius jokiame santyky su transcendentine būtimi. Bet ar reikia sakyti, kad toks absoliutus idealizmas veda į absoliutų subjektivizmą ir iliuzionizmą, kurs visus realius daiktus paverčia subjektyviais mūsų vaizdiniais.

Kantas metafiziką nusako kaipo apriorinį mokslą, nuo patyrimo nepareinantį. „Sie ist also Erkenntnis á priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“. (Prolegomena § 1). Kantas vadina metafiziką aprioriniu pažinimu, nes ji, Kanto nuomone, tyrinėjanti tai, kas yra už patyrimo ribų. Taip, metafizika peržengia patyrimo ribas, nes ji nori pasiekti reiškinių esmę. Kadangi ir kiekvienas kitas mokslas patyrimo slenkstį peržengia, tai jau aišku, kad šiuo atžvilgiu metafizika nesiskiria nuo atskirų mokslų. Tai viena. Antra: patyrimo ribų peržengimas toli gražu dar nėra tas pat, ką nuo patyrimo

nepareinamumas. Atomizmo arba energetizmo teorija peržengia patyrimo ribas, tačiau niekas netvirtina, kad tuodvi teorijos turėtų būti arba net yra pažinimas â priori, pažinimas visai nepareinąs nuo patyrimo. Pripažinimas metafizikos aprioriniu mokslu vedė Kantą prie metafizikos paneigimo, prie jos, kaipo mokslo, negalimumo. Šią Kanto klaidą yra pastebėjęs ir labai gražiai išreiškęs filozofas — pesimistas Šopenhaueris antrame savo svarbiausiojo veikalo tome: „Die Welt als Wille und Vorstellung“: „Es ist wirklich eine petitio principü Kants, welche er § 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, dass Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, dass nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, dass alle solche Erkenntnis nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, dass man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträtseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignorieren und bloss die a priori uns bewussten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen sollen? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, dass die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfte? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zur Hilfe nehmen? Ist es nich

widersinnig, dass wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst ausehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art sein".

Ir iš tikro: tiesa Šopenhauero pusėje. Metafizika nėra apriorinis mokslas, nes tie klausimai, kuriuos liečia metafizika, yra tikrumos klausimai, arba, geriau išsireiškiant, klausimai, turintieji labai artimų ryšių su tikruma. Juk tikras pasaulis betarpiškai mums yra prienamas savo reiškiniais, kuriuos patyriame ir kuriuose pasireiškia tai, kas tikrai yra. Jeigu reiškiniai mūsų sąmonei pareiškia tai, kas iš tikro yra, tai jau aišku, kad metafizikos klausimai tegali eiti tik iš patyrimo, nes kito būdo betarpiškai tikrumai pažinti nėra. Klausimai, kaip, pavyzdžiui, erdvės esmės klausimas, laiko, materijos, sielos — negali būti vien mūsų išmislai, nes tai, kas tikrai būčiai priklauso, negali būti á priori išgalvota: tai tegali būti rasta, pasiremiant patyrimu, kuriame tikruma mums reiškiasi. Jeigu nebūtų reiškinių, jeigu nebūtų patyrimo faktų, greičiausia nebūtų nė metafizikos, arba, tiksliau išsireiškiant, "ı tafizika negalėtų net prieiti prie tų klausimų, kuriuos ji imasi spręsti. Jeigu nebūtų laukujo patyrimo, ar tada būtų galėjęs kilti klausimas apie erdvės, materijos, laiko esmę, ir ar būtų galėjęs rastis sielos klausimas, jeigu nebūtų vidujo patyrimo? Aišku, kad tik patyrimas, arba, geriau, patyrimo faktai tegalėjo mūsų protui pakišti klausimus, panašius ką tik minėtiems. O jeigu taip, tai punktas, iš kurio

metafizika išeina, yra ne kas kita, kaip patyrimas. Tad metafizika, tarpiškai ar betarpiškai, visai kitas dalykas, — jungiasi su patyrimu. Kantas norėtų, kad metafizika būtų išvedama ne iš patyrimo, o iš tyro proto. Jis norėtų, kad metafizikas, tirdamas tikro pasaulio esmę, netirtų reiškinių, pasaulio esmę pareiškiančių. Netirdamas reiškinių, pasaulio esmę pareiškiančių, metafizikas tikrai negalėtų pasiekti tų klausimų, kuriuos paprastai vadiname metafizikos klausimais. Iš tikro, jeigu metafizikas, kaip nori Kantas, sutraukytų visus ryšius su patyrimu ir užsidarytų vien tuščiose, konkretaus turinio neturinčiose proto formose, ir iš jų išeidamas, statytų metafizikos rūmą, tai jis reikalautų veik negalimo dalyko. Ar gi patsai Kantas į apriorines formas nugrūdęs metafiziką, nėra priėjęs išvados, jog metafizika, kaipo mokslas, yra negalima? Pasakysime daugiau: reikalavimas, kad metafizika turėtų reikalo vien tik su tuščiomis pojučių ar proto formomis, yra priešingas tam tvirtinimui, kurį randame pačioje Kanto Kritik der reinen Vernunft pradžioje. O šiame veikale skaitome, kad kiekvienas mūsų pažinimas prasideda patyrimu (alle unsere Erkenntniss fängt mit der Erfahrung an. Einleitung). Jeigu kiekvienas pažinimas turi prasidėti patyrimu, tai kodel ši bendra taisyklė neturėtų būti pritaikyti metafizikos pažinimui, kodel metafizika turėtų nuo patyrimo nepareiti? Gal kas pasakys, kad metafizika, kaipo tokia, peržengia patyrimo ribas? Bet mes jau esame nurodę, jog ir kiekvienas kitas mokslas, kurs turi, pagal Kantą, prasidėti patyrimu ir gi peržengia patyrimo ribas. Taip pat jau esame pažymėję, kad kas kita yra išeiti už patyrimo ribų ir visai kas kita

nuo patyrimo nepareiti (būti nepriklausomu). Metafizika, tegu ji ir peržengia patyrimo ribas, nuo patyrimo vis tik pareina, nes patyrimas mūsų protui pakiša tuos klausimus, kuriuos spręsti yra ne keno kito, o metafizikos uždavinys.

Gal galima pasakyti, kad metafizikos klausimai savo kilme júngiasi su patyrimu, bet būdas, kuriuo metafizika savo srities klausimus svarsto bei sprendžia, visai nuo patyrimo nepareina: jis tepareina vien nuo tyrojo proto, nuo jo formų bei pradų. O kadangi tos apriorinės formos bei pradai objektyvios reikšmės teturi tik reiškinių pasauliui, tad metafizikas, jas taikydamas daiktams savy, daiktų savyje nepažįsta ir teturi reikalo vien tik su subjektyviomis sąvokomis. Ir ši pažiūra klaidinga. Jeigu jau metafizikos klausimai pareina nuo patyrimo, tai kodel metafizikas, iš patyrimo kilusiems metafizikos klausimams spręsti negalėtų remtis patyrimu? Kodel jis, spręsdamas su būtimi jangiamus klausimus, turėtų juos spręsti a priori, neatsižvelgiant į reiškinius, iš kurių metafizikos klausimai buvo imami ir kuriuosę šie pastarieji reiškiasi? Būties, kaipo būties, kitaip nepažįstame, kaip iš reiškinių. Tad, norėdami spręsti apie būtį, norėdami pažinti esmę to, kas reiškiniuose reiškiasi, būtinai turime remtis reiškiniais, kaipo patyrimo faktais ir iš jų išvesti už reiškinių, arba, geriau išsireiškiant, reiškiniuose besislepiančią daiktų esmę. Bet, kad tokią išvadą būtų galima padaryti, būtinai reikia remtis reiškiniais, būtinai reikia jie pažinti. Reikalauti nuo metafiziko, kad jis metafizikos klausimus spręstų, besiremdamas vien proto formomis bei pradais, reiškia tą pati, ką reikalauti iš gamtininko, kad jis, sudary-

damas atomizmo arba energetizmo teoriją, nesiremtą patyriamais faktais. Iš sakyto jau turėjo paaiškėti, jog patyrimas—tai metafizikos pagrindas, bet kartu ir būtina sąlyga jos klausimams spręsti. Trumpai: patyrimas — tai metafizinių klausimų tyrinėjimo pamatas. O jeigu taip, jeigu metafizikos tyrinėjimai būtinai turi remtis patyrimu, tai jau aišku, kad Kanto tvirtinimai, būk metafizika esanti apriorinis mokslas, kaip savo kilme, taip ir savo klausimų sprendimu — yra nepamatuotas. Apie grynai apriorinį tikrumos pažinimą negali būti nė kalbos. Negalima taip pat su Kantu sutikti, kad mūsų protas turi tyras, visai nuo patyrimo nepareinančias sąvokas, kurių pagalba a priori dalykus pažįsta. Tokios apriorinės formos — tai grynas racionalistų padaras, kurį į savo pažinimo teoriją yra įtraukęs ir Kantas. Visas realias sąvokas, tikrumą liečiančias, yra sudaręs mūsų protas, patyrimu pasirėmęs: jis jas sudarė arba atitraukimo arba protinių išvedimų keliu. Ar pirmu ar antru keliu yra sudaromos sąvokos, jos visados savo kilme turi patyrimą. Ir metafizinės sąvokos nesiranda a priori — iš mūsų proto: jas protas sudaro, pasirėmęs patyrimu. Tik nereikia, kaip tai daro Kantas, reiškinius prievarta atskirti nuo tikros būties, kuria jie remiasi ir juos paversti tyrų fenomenų rezginiu, nes tada metafizika tikrai nustoja realaus pagrindo ir patampa vien proto fikcija.

Kurie ne kurie neokantistai tvirtina, būk metafizika nė kiek nepažengusi pirmin, būk ji nepajėgusi išspręsti tų klausimų, kurie jau senovėje buvo statomi ir sprendžiami. Kai del ką tik iškelto priekaišto norėtumėme pasakyti du dalyku: viena ir

patys atskiri mokslai nėra padarę tokios didelės pažangos, kaip kai kurie yra linkę manyti. O antra, jeigu jau metafizika ir nebūtų padariusi didelės pažangos, tai nejaugi pats faktas, kad metafizika nėra padariusi pažangos, prirodo, kad ji nėra galima? Nedideli rezultatai, kurių yra pasiekusi metafizika, vieną galėtų prirodyti, būtent, kad metafizikos klausimai yra sunkesni ir mūsų protui sunkiau prieinami, negu atskirų mokslų klausimai.

Neokantistai tvirtina, būk metafizikoj esą daug antinomijų. Be to metafiziko tyrinėjimai neduodą mūsų protą patenkinančių klausimų išsprendimų, o vien tik antinomijas, priešingus tvirtinimus, kurių jokiu būdu suderinti nesą galima. Del šių neišsprendžiamų prieštaravimų, į kuriuos protas papuola, imdamas savo tyrinėjimams objektą transcendentinę būtį, jie atmeta metafiziką, kaipo mokslą. Del šių motyvų atmesdami metafiziką, neokantistai ir gi remiasi Kantu. Transcendantinėje dialektikoje, skyriuje, kuriame kalba apie tyrojo proto antinomijas, Kantas stengiasi prirodyti, kad mūsų protas, peržengdamas imanentinę reiškinių sferą ir, įžengdamas mintimi į transcendentinę daiktų savyje sferą, painiojasi antinomijose, neišsprendžiamuose prieštaravimuose, apie tą patį dalyką du vienas antram prieštaraujančius sprendimus reikšdamas, kurių vienas teigia tai, ką antras neigia. Ir vienas ir antras tokių prieštaraujančių sakinių galima esą, pagal Kantą, pamatuoti. Kantas net nurodo visą tokių antinomijų eilę. Imkime, pavyzdžiui, kad ir šią antinomiją: ar pasaulis erdvėje ir laike yra pabaigtas ar nepabaigtas? Išstatydamas šį klausimą ir jį spręsdamas, protas kaip tik ir patenkąs į antinomiją,

į neišsprendžiamą prieštaravimą, nes minėtu klausimu protas išduodąs du vienas antram prieštaraujančiu sprendimu, kurių vienas sako, kad pasaulis yra pabaigtas laike, o antras — kad jis nėra pabaigtas. Ir tezė ir antitezė galinti būti prirodytos, pasiremiant logikos dėsniais. Tad čia turim akyvaizdų prieštaravimą, kurio mūsų protas pakęsti negali. O kadangi iš antros pusės negali jis to prieštaravimo nė išaiškinti, nė pašalinti, nes jis ankštai yra surizgęs su prigimtimi mūsų proto, metafizika užsiimančio, tad tokių antinomijų išvengsime tik tada, kada vengsime metafizikos klausimų, į tokius prieštaravimus vedančių ir kada mūsų pažinimą apribosime reiškinių sfera. Kas manyti apie Kanto antinomijas, metafiziką naikinančias? Pirmiausiai turime pastebėti, kad Kanto mokslas apie metafizines antinomijas nėra pamatuotas. Ir iš tikro: jeigu bet kurį klausimą spręsdami, negauname vieno vientiso atsakymo, o du vienas antram prieštaraujančiu ir jeigu tų prieštaraujančių atsakymų išspręsti negalime, tada toks klausimas yra neišsprendžiamas, arba, tiksliau išsireiškus, tada tokiu klausimu liečiamas dalykas (objektas) yra nepažįstamas ir mokslas, jį tyrinėjąs, negalimas. Laimei taip nėra. Kanto antinomijų mokslas, kuriuo remiasi neokantistai, yra be jokio pagrindo: tai dirbtinis Kanto mąstymo padaras, kurs Kantui garbės nedaug tedaro. Kiek akyliau įsižiūrėję į tuos argumentus, kuriais Kantas stengiasi pamatuoti antinomijų tezę ir antitezę, matome, kad jie yra silpni, su logikos dėsniais nelabai tesutaikomi. Tai sofizmos, iš klaidingo Kanto idealizmo ir fenomenologizmo išplaukiančios. Kanto antinomijos nėra tai būtini ir neišsprendžiami prieš-

taravimai, į kuriuos metafizikos spekuliacijose patenka mūsų protas, bet tik tariami prieštaravimai, gana nesunkiai pašalinami. Jeigu tik kritingiau vertinsime Kanto argumentus, tezę ir antitezę paremiančius, tai turėsim pripažinti, kad tie argumentai klaidingi ir nieko neprirodo. Galima drąsiai pasakyti, kad visose Kanto antinomijose yra teisinga arba tezė arba antitezė: tertium non datur. Tiesa, kartais už tezę kalbantieji argumentai gali mus labiau įtikinti, negu tie, kurie kalba už antitezę, bet kad jie būtų lygios verčios, to niekados negalima pasakyti. Tad negalima kalbėti ir apie tuos neišsprendžiamus prieštaravimus, apie kuriuos kalba Kantas. Jeigu jau ir būtų galima kalbėti, tai nebent apie keblumus, kurių protas sutinka ir kurie, po ilgesnio tyrinėjimo veik visados gali būti pašalinami.

Čia norėtume kreipti dėmesio dar į vieną priekaištą, kurį kantistai daro metafizikai. Jie tvirtina, būk metafizika negalinti objektyviai pamatuoti savo sprendimų apie būtį, nes mūsų pažinimas sukasi apie žmogaus pažinimo formas, apie sąvokas, kurių objektyvios verčios tikrai mes negalį prirodyti. Šis priekaištas neigia ne vieną metafizinį pažinimą: jis neigia kiekvieną objektyvų pažinimą ir baigiasi visišku subjektivizmu ir iliuzionizmu; jis neigia ne vieną metafiziką: jis neigia kiekvieną mokslą. Nors iš antros pusės turime pripažinti, kad mūsų pažinimas sukasi apie žmogaus proto pažinimo formas: esame žmonės, tad žmogaus žinojimą turime; jeigu būtumėme viršžmogiai, greičiausiai turėtumėme ir viršžmogių pažinimą. Norėtumėm pažymėti, kad mūsų pažinimo formų objektyvios verčios tiksliai gal ir nepavyktų prirodyti taip, kad jau absoliučiai nebe-

liktų jokių abejojimų. Jeigu tokie abejojimai ir būtų, tai jie būtų bereikalingi. Kad mūsų pažinimas turi objektyvios verčios — tai mūsų dvasinių pastangų postulatas, tai objektyvaus žinojimo postulatas, arba postulatas, kuriuo remiasi ne vien metafizikai, bet ir kiekvienas kitas mokslas. Kiekvienas tyrinėtojas, ar jis bus metafizikas, ar atskirų mokslų atstovas, imasi darbo giliausiai įsitikinęs, jog jo pažinimo formos turi objektyvios verčios, kad jo protas yra tikęs objektyviai tiesai pažinti. Jo sprendimai, jeigu juose yra laikomasi logikos dėsnių, turi objektyvios verčios apie tuos dalykus, kuriuos tie sprendimai liečia. Kad mūsų tikrumos pažinimas turi ribas, tą pripažins kiekvienas gnozeologijos teoretikas. Bet tas pažinimo ribas apriori išvesti — tai tuščias darbas. Vien metafizikos rimti tyrinėjimai gali prirodyti, kaip toli mūsų žinojimas pasiekia tikrą būtį, kame prasideda pažinimo ribos, kurių mūsų protas peržengti negali, jei savo subjektyvios minties padarus nenori teikti kaip objektyviai pamatuotas tiesas.

3. Metafizika ir atskiri mokslai. Jeigu suglaudę visa, kas iki šiol buvo pasakyta apie metafizikos reikalingumą ir būtinumą, norėtumėme nustatyti santykį tarp metafizikos ir atskirų mokslų, tai galėtumėme jį trumpai štai kaip išreikšti: metafizinė tikruma yra eksperimentalinės tikrumos racija arba priežastis. Eksperimentalinė tikruma, tai yra atskirų mokslų sfera — yra ne kas kita, kaip metafizinės tikrumos padarinys. Jeigu taip yra, jeigu eksperimentalinė tikruma yra metafizinės tikrumos padarinys, tai jau aišku, kad metafizika yra atskirų mokslų pagrindas, nes metafizika, kaipo tokia, tyria

tai, be ko atskirų mokslų dalykai (objektai) — reiškiniai — būtų visai nebesuprantami. Kada toks yra ryšis tarp metafizinės ir eksperimentalinės tikrumos, tai jau aišku, kad, pradėjus abejoti apie metafizinę tikrumą, tuoj pašlyja ir eksperimentalinė tikruma. Ir iš tikro: tik imk ir pradėk abejoti apie substanciją, priežastį, materiją, jėgą, tikslą — kaip tuoj atskiri mokslai atsidurs skepticizme. Tokia eksperimentalinės tikrumos pareina nuo metafizinės tikrumos yra del to, kad tarp vienos ir antros tikrumos yra priežastybės ryšys, tai yra tarp metafizinės ir eksperimentalinės tikrumos yra toks pat santykis, koks yra tarp priežasties ir pasekmės, tarp sąlygos ir sąlyguoto, tarp pamato ir ant jo pastatytų sienų.

Bet metafizinė tikruma ne vien yra eksperimentalinės tikrumos priežastis, būtina jos sąlyga, pamatas: ji drauge yra ir eksperimentalinės tikrumos viršūnė, ant pamato patatytų sienų uždengtas stogas. Kitaip sakant, metafizika atskirus mokslus sintetina, tai yra atskiras, pozityvių arba atskirų mokslų tyrinėjamas sritis nuveda į vieną plačią mokslų sintezę. Jeigu atskiri mokslai tyria tik tą ar kitą tikrumos sritį arba dalelę, tai metafizika tyria visą tikrumą, kaipo tikslą. Tirdama visą visumą arba visą tikrumą, ji, tai yra metafizika nori atskirų mokslų suskaldytai į dalis ir padalintai visumai grąžinti vienumą. Tad metafizika atskirus mokslus, kurių dalykai (objektai) ir gi yra atitraukti nuo tyrinėjamos tikrumos dalelės, suveda į sintezę, arba yra jų viršūnė. Kad taip, kaip ką tik pasakyta yra, parodysime vienu-kitu pavyzdžiu. Visiems gerai žinoma, kad tikras geometrijos dalykas (objektas) yra tęsumas trijų matavimų erdvėje. Bet ar tęsumas trijų matavimų erdvėje nėra nuo pačios tikru-

mos atsijęs aspektas? Aišku, kad taip, nes juk tikrumojo tęsumo, kaipo tęsumo, visai atskirto nuo fizinių daiktų savybių, nėra. Jeigu taip, jeigu tęsumas yra visados drauge su fizinėmis daiktų savybėmis, tai kam geometrija šias savybės aplenkia? O ji jas aplenkia tam, kad galėtų kalbėti apie kiekvieną erdvėje esantį kūną. Mat, kiekvienas erdvėje esantis kūnas turi formą ir tęsumą. „Visur yra tęsumas", sako Lebnicas, „bet geometrija dar nėra visa".

Mechanika ir gi yra visur, bet toli gražu mechanika nėra visa, ką mes pažįstam. Kitaip sakant, mechanika iš tikrumos, kaipo tokios, lyg kad išplėšia judesį, kurį, visai skyrium nuo visumos paimtą tyrinėja: palikdama nuošaliai visas kitas materialinio kūno savybes, ji teikia tik vieną judesį. Atitraukdama arba išskirdama judesį, mechanika toli gražu neapima visos tikrumos. Tad ir apie mechaniką galima pasakyti tai, ką Lebnicas yra pasakęs apie geometriją: mechanika yra visur, bet ji nėra visa, kas yra. Nebūdama visa, kas yra, mechanika viso, kas yra negali ir aiškinti.

Chemija yra visur, bet ji nėra visa, kas yra. Nebūdama visa, kas yra, ji jokiu būdu negali visos tikrumos išaiškinti. Chemija, kaip žinoma, teanalizuoja vien tik svarias materialias substancijas. Apie gyvas, kad ir svarias substancijas ji jau nekalba: nuo gyvų substancijų chemija savo dalyką (objektą) atitraukia. Ir iš tiesų: chemija nė nemėgina reikšti, pavyzdžiui, jutimo, jausmo, mąstymo tomis formulomis, kuriomis ji paprastai išreiškia materialinių kūnų pradmenis. Jeigu jau atskirų mokslų dalykas (objektas) yra atitrauktas, kaip iš ką tik nurodytų pavyzdžių matyti, nuo jų tyriamos tikrumos dalies,

tai dar labiau yra atitrauktas nuo tikrumos metafizikos dalykas (objektas). Jeigu atskiri mokslai atitraukia savo dalyką nuo tyriamos tikrumos srities tam, kad jis būtų galima pritaikinti visiems savo sryties daiktams, tai metafizika, suprantama, turi dar labiau savo dalyką (objektą) atitraukti nuo tikrumos, kad jis būtų galima taikinti ne bet kuriai tikrumos daliai arba sryčiai, bet visai tikrumai, kaipo tokiai. Metafizikos dalykas (objektas), kaipo labiausiai atitrauktas, gali būti taikomas visiems visumą sudarantiems daiktams, o jau tuo pačiu ir atskirų mokslų, tos visumos tik atskiras daleles tetyrinėjančių dalykams (objektams). Tad metafizikos, kaipo didžiausios tysos dalyke (objekte) gali būti arba, kategoriškiau kalbant, telpa visų atskirų mokslų dalykai: universalus arba visuotinis visados savyje suglaudžia visa, kas yra dalinio. Metafizikos dalykas, kaip sakyta, yra universaliausias arba visuotiniausias, tat jame telpa daliniai atskirų mokslų dalykai. Na, o jeigu jau taip yra, tai ar neaišku, kad metafizika suglaudžia arba sintetina visus atskirus mokslus.

Kiekvienas atskiras mokslas, kaip sakyta, tyria tą ar kitą visumos dalelę. Tirti—reiškia ne ką kitą, kaip nežinomą, dar nesuprastą aiškinti arba, norėti suprasti. Nežinomą, nesuprantamą aiškinti reiškia nežinomo, dar nesuprasto priežaščių ieškoti: nes nežinomą, dar nesuprantamą dalyką suvesti į jo tiesiogines priežastis tai ir yra jis aiškinti arba jis suprasti. Tiesioginės tų ar kitų tyriamų reiškinių priežastys, be abėjo yra materialinė ir formalinė priežastis: šias dvi priežastis atskirų mokslų atstovų dauguma tik ir tepripažįsta. Bet gilesnis protas nesitenkina ir negali tenkintis vien artimiausiomis ty-

riamo dalyko priežastimis: jis nori suprasti ir tolimesniasias tyriamojo dalyko priežastis. O jos yra: kuriamoji ir tikslo arba siekimo priežastis. Metafizika tyria kaip artimesniąsias, taip lygiai ir tolimesniąsias daiktų priežastis. Bet jeigu taip yra, jeigu atskiri mokslai, tirdami tą ar kitą tikrumos sritį, stengiasi rasti tyriamos tikrumos srities reiškinių priežastis, ir jeigu priežasčių tyrimas yra metafizikos dalykas, tai ar ne aišku, kad atskiri mokslai, betirdami tos ar kitos tikrumos dalies reiškinius, stengdamiesi juos suvesti į artimesnias priežastis, kurių jie ieško, atsiduria metafizikoje? Metafizika gali būti prilyginta įsivaizduotai pasaulinei stočiai, į kurią subėga viso žemės kamuolio bėgiai arba tam vandenynui, į kurį subėga viso pasaulio upės.

Metafizikos objektas. Iš to, kas iki šiol buvo kalbėta apie metafizikos reikalingumą, jos galimumą ir santykį su atskirais mokslais, turėjo paaiškėti metafizikos dalykas (objektas). Metafizikos (objektas) dalykas yra ne kas kita, kaip realaus pasaulio esmė, pamatas, tikslas. Bet jeigu šiaip suprasti metafizikos dalyką (objektą), tuomet išeitų, kad realų pasaulį, kurio esmę pamatą ir tikslą tyria metafizika, ji jau prileidžia. Metafizika prileidžia patyriamą tikrumą, tai yra realų pasaulį, kiek jis yra už mūsų ar mūmyse ir kiek jį žmogaus protas gali ištirti. Apie tikrumą nieko negalėtumėme spręsti, jeigu jos patirti negalėtumėme. Tikrumą, pasidalinę tyria atskiri mokslai. Išeina, kad atskiri mokslai, tikrumą tyriantieji, yra metafizikai reikalingi, nes atskiri mokslai tyria atskiras realaus pasaulio dalis, o metafizika — pasaulį, kaipo visumą, arba tai, kas realiam pasauliui kaipo tokiam, gali būti taikoma. Pasauliui, kaipo

tokiam gali būti taikoma tai, kas yra visuotiniausia arba universaliausia. O universaliausia arba visuotiniausia yra tai, kas yra arba kas gali būti. Tai, kas yra arba kas gali būti paprastai yra vadinama būtimi. Tad būtis, kaipo tokia yra ne kas kita, kaip metafizikos dalykas arba objektas. Aristotelis, tegu ir nevartodamas metafizikos termino, ją nusako kaipo mokslą apie būtį, kaipo apie būtį τὸ ὄν ᾗ ὄν. Tomas Akvinietis metafizikos dalyką išreiškia šiais žodžiais: ens et ea, quae sequuntur ipsum. Aristotelis metafizikos dalyką labai dažnai pažymi žodžiu substancija — ουσια ir visai teisingai, nes graikų žodis usija — substancija pažymi tai, kas nuo būties eina arba kas būties esmę sudaro: substancija, tai būties nešėja. Būtis gali būti dalijama į substanciją ir akcidensą, į galimumą ir tikrumą. Akcidensas gali būti dalijamas į devynias kategorijas.

Jeigu taip, jeigu metafizika kalba apie būtį, o būtį Aristotelis dažnai vadina substancija, gi substancijai yra priešstatomi akcidensai, tai jau aišku, kad apie visus šiuos dalykus kalba metafizika, tuo labiau, kad paskutinis visų daiktų pamatas yra ne kas kita, kaip substancija, tikruma, veiksmas. Būtis, kaipo tokia, turi kuo bendriausių savybių. Tad metafizika, kalbėdama apie būtį, būtinai turi kalbėti ir apie būties bendriausias savybes. Kokios gi yra tos bendriausios būties savybės? O gi tai, kad būtis yra būtis. O kadangi būtis yra būtis, tai jau aišku, kad ji, būdama būtimi, kartu negali būti niekas. Trumpai: kiekvienas dalykas pats sau yra identiškas, reiškia vienu ir tuo pačiu laiku sau priešingas būti negali. Visą kas ką tik buvo pasakyta, paprastai yra išreiškiama dviem pačiais pagrindiniais ir tikru-

mos ir mąstymo pradais, būtent tapatybės ir prieštaravimo pradu. Abu ką tik minėtu pradu, tiesą pasakius, yra du to paties prado išreiškimo būdai: teigiamasis ir neigiamasis. Nuo šio pačio pirmojo ir paties svarbiausiojo ir tikrumos ir mąstymo prado pareina kiti pradai, kaip pavyzdžiui, užtenkamos racijos pradas, kurį Lebnicas yra iškėlęs į pačius pirmuosius pradus, išskirto trečiojo pradas ir kur kas už užtenkamos racijos pradą siauresnis pradas — priežastybės pradas, tetaikomas vien materialiai tikrumai.

Pašalink visus ką tik minėtus pradus ir mūsų mąstymas bus visai neįmanomas. Bet be jų ir tikrumos jokiu būdu nepažinsi. Apie mąstymą kalba logika; apie tikrumos pažinimą — pažinimo teorija. Gi apie pačius ir mąstymo ir tikrumos pradus — metafizika. Reiškia šiame punkte metafizika susiduria ir su logika ir su pažinimo teorija.

Patsai paskutinis kiekvienos būties pagrindas yra ta dvasinė substancija, kurią visi paprastai pavida Dievu. Tad Dievas ir gi yra metafizikos dalykas.

Aristotelis pripažįsta taip vadinamas sferas ir tų sferų dvasias. Taip pat metafizikai priskiria jis visas dvasines substancijas. Žmogus savo dvasine puse t. y. siela ir gi yra dvasinė substancija. Reiškia ir žmogaus siela priklauso metafizikai, neatsižvelgiant į tai, kad savo materialine puse žmogus priklauso gamtos mokslams. Bet jeigu jau visi iki šiol minėti dalykai įeina į metafiziką, tai jos dalykas arba objektas yra labai platus. Iš tikro: metafizikos dalykas arba objektas yra labai platus, nes jis, kaipo labiau atitrauktas, negu kitų mokslų dalykai arba objektai,

apima visa, kas yra arba kas gali būti. Taip platų metafizikos dalyką arba objektą Aristotelis šiaip nusako: mokslas apie būtį, kaipo būtį: τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό, kas musiškai bus: mokslas apie būtį, kaipo būtį ir tai, kas jai priklauso (Arist. Met. IV, 1, 1). Tomas Akvinietis, dar ir šiandieną geriausias Aristotelio metafizikos aiškintojas, metafizikos objektą suglaudžia šiais žodžiais: ens et ea, guae seguuntur ipsum, tai yra būtis, kiek ji yra labiausia atitrauktas dalykas. Trumpai tariant, metafizika tyria būties sąvoką, jos bendriausias savybes, klases arba kategorijos ir priežastis. Labai dažnai metafizikos dalykas (objektas) yra imamas arba per daug plačia arba per daug siaura prasme.

Per daug plačia prasme yra imama metafizika, kada jos dalykas šiaip nusakomas: mokslas apie tai kas yra iš viso (nepridėjus: kiek jis yra, arba: kaipo būtį). Šiaip nusakius metafiziką, jos objektas yra visa, kas yra. Bet jeigu metafizikos objektas yra visa, kas tik yra, tada metafizika yra ne kas kita, kaip visų atskirų mokslų suma, arba geriau—mokslų enciklopedija. Arba net dar daugiau: kadangi mintis ir tai, ką mintis galvoja, kaipo mūsų sąmonės stovius, ir gi yra būtis, tai jau aišku, kad tada metafizikai turėtų priklausyti logika ir psichologijos dalis, mąstymo psichologija vadinama. Trumpai, tada metafizikai turėtų priklausyti visa, kas yra ir ko dar nėra, bet kas gali būti mąstoma: tada metafizikai turėtų priklausyti net intencionali būtis, kuri yra logikos objektas.

Čia reikia pastebėti, kad ir Hegelis metafizikos dalyką per daug plačiai nusako. Hegelis identifikuoja būtį su mąstymu. To dviejų skirtingų būčių suplakimo

rezultatas yra tas, kad metafizika, kurios dalykas yra reali, bet nemateriali būtis, yra suliedinama su logika, kurios dalykas arba objektas nėra reali būtis: logikos dalykas arba objektas yra proto būtis, kurią kiek ankščiau esame pavadinę intencionalia būtimi. Jeigu vieni, sąmoningai ar nesąmoningai—visai kitas klausimas — metafiziką ima per daug plačia prasme, tai kiti jos dalyką norėtų per daug susiaurinti. Taip, metafizikos dalyką arba objektą susiaurina reikšme ima taip vadinamosios kritiškosios filosofijos atstovai. Jie metafiziką suveda į pažinimo kritiką, tai yra į kritiką tų dėsnių, kurių mūsų mąstančioji dvasia savo veikimuose laikosi arba laikytis turi. Trumpai, Kantas ir neokantistai metafizika vadina tą filosofijos dalį, kuri šiandien yra žinoma pažinimo teorijos arba gnoseologijos vardu. Reikia pastebėti, kad ne Kantas šiaip susiaurintą metafiziką yra įvedęs; tačiau jis, nusakydamas metafizikos dalyką, jį žymiai susiaurina, sakydamas, kad metafizikos objektas yra absoliutas, nesąlyguotas, prie kurio protaujantis protas (ne intuityvus protas=Verstand) žengia, trims protaujančio proto idėjoms tarpininkaujant, būtent sielos, pasaulio ir Dievo idėjoms. Tad siela, pasaulis ir Dievas yra ne kas kita, kaip trilypis metafizikos objektas.

Panašiai metafizikos dalyką susiaurina tie, kurie ją vadina dvasios filosofija, arba mąstymo mokslu. Progos šiaip metafizikos dalykui nusakyti yra davęs Kanto kriticizmas, kurs objektyvų būties, jos esmės bei priežaščių pažinimą neigia. Taip pat labai yra susiaurinamas metafizikos dalykas, kada jis norima suvesti į Vieną, kas yra, į Absoliučią būtį arba, aiškiau sakant, į Dievą, monistine prasme

imamą. Šiaip susiaurina metafizikos dalyką panteistiškai-monistiškosios filosofijos sistemos.

---

## Literatūra.

I. Istorija:

1. Eduard von Hartmann: Geschichte der Metaphysik; Erster Teil — Bis Kant, 1899; Zweiter Teil—Seit Kant—1900; tai gal geriausia metafizikos istorija, kuri baigiasi Nitše. (Hermann Haacke, Leipzig).

2. Félix Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristole. Tome I et II Paris, Librairie philosophique I. Vrin. Šiame veikale plačiai yra analizuojama Aristotelio metafizika ir nurodoma, kokios darė Aristotelio metafizika įtakos į filosofijos sistemas senovėje, viduramžyje ir naujaisiais laikais. Iš viso turėjo pasirodyti 4 tomai, o tepasirodė tik du pirmuoju. Pirmame tome Ravaisson plačiai kalba apie Aristotelio metafizikos istoriją, autentiškumą ir sistemą, o antrame—apie metafizikos istoriją senovėje. Trečiair ketvirtame tome turėjo būti metafizikos istorija viduramž. ir naujaisiais laikais. Bet šiuodviejų tomų nėra.

3. Werner Wilhelm Jaeger: Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912).

Šiame veikale yra nurodyta Aristotelio metafizikos sudėtis, jos literatūrinė būklė ir forma.

4. Gaston Colle — Aristote — Traductions et études, Livres I à III. Louvain, 1912—1922.

5. Aristoteles Metaphysik — Übersetz und erleutert von Dr. theol. Eug. Rolfes. Geras įvedimas. (Zweite verbesserte Auflage, Leipzig 1920 m. du tomuku).

6. Aristotelis — opera omnia, vertė ir aiškino Silvestras Maurus; ketvirtame tome yra Aristotelio metafizikos vertimas ir komentorius.

7. Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici in Metaphysicam Aristotelis commentaria.

8. Dr. Peter Wust — Auferstehung der Metaphysik, Leipzig. Felix Meiner, 1920. Šios gražios knygutės turinys gana aktualus ir įdomus. Autorius pirmiausia kalba apie filosofijos supratimą ir sroves 19 amžiuje. Toliau nurodo Kanto vyravimą filosofijoje, istorizmo įsigalėjimą ir kūrybos aptemdymą; kūrybos dvasios atgijimas formalinėje filosofijoje; filosofijos skverbimasis į naująsias gyvenimo metafizikos sroves; naujosios sintezės rengėjai: Ernestas Troeltšas ir Jurgis Simmel'is; būsimosios filosofijos uždaviniai.

9. Dr. Dietrich Heimich Kerler—Die auferstandene Metaphysik (Ulm, 1921, Verlag von Heinrich Kerler). Šioje knygoje yra nurodyti svarbiausieji naujųjų laikų metafizikai, bei jų svarbiausiųjų veikalų turinys. Čia randame Driešą, Laskerį, Schleichą, Geisslerį, grafą Kaiserlingą, Henri Bergsoną, Vilių Wundtą, Emilį Boutrout, Rudolfą Otto, Šrempfą, Romain Rolandą, Rudolfą Steinerį, Erichą Becherį, Edmundą Husserlį, Heinrichą Rickertą, Emilį Laską, Euckoną, Dessoirą, Šelerį, Džemsą, Bo Yin Ra, Oestereichą, Šneiderį.

10. Vl. Šilkarski — Проблема сущаго, (Юрьевъ, 1917). Šiame veikale nurodyta, kaip būtį suprato trijų svarbiausiųjų filosofijos srovių atstovai: mechanistai arba materialistai, idealistai ir spiritualistai.

11. Charles Sentroul—Kant et Aristote, Deuxième édition française. De l'objet de la Métaphysique selon

Kant et selon Aristote—Mémoire couronné par la „Kantgesellschaft" 1913, Paris, Félix Alcan.

Sistema:

1. Cardinal Mercier — Métaphysique générale ou ontologie (Cours de Philosophie, Volume II, Septième édition, 1923, Felix Alcan Paris, 620 p.

Tai gal geriausis metafizikos platesnis rankvedys. Šalia jo galima pastatyti:

2. Dr. Albert Stöckl — Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik (Ontologie). Neubearbeitet von Dr. Georg Wohlmuth, Achte Auflage, 1912, Mainz, Verlag von Kirchheim.

3. Ludwig Baur—Metaphysik, (Band VI der philosophischen Handbibliothek, 1922, Verlag Joseph Kösel München—Kempten, 502 p.). Platus kaip bendrosios, taip lygiai ir specialiosios metafizikos rankvedys).

4. Dr. Georg Hagemann —Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht, neu bearbeitet von Dr. Joseph Anton Endres, Achte Auflage, Freiburg im Breisgau 1922.

5. Dr. Constantin Gutberlet, Metaphysik. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage. Münster 1906.

6. Hermann Lotze—Metaphysik, Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, Herausgegeben von Georg Misch, Felix Meiner, Leipzig 1912.

7. Georg von Hertling: Vorlesungen über Metaphysik — herausgegeben von Matthias Meier, a. o. professor an der Universität München, Verlag Joseph Kösel, Kempten, 137 p.

8. N. Balthasar Professeur à Université de Louvain—L'être et les principes Métaphysiques, 1914, Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

9. Hans Driesch—Wirklichkeitslehre. Ein metaphysicher versuch, Zweite Auflage, 1922, Verlag von Emmanuel Reinicke, Leipzig, 377 p.

10. Eberhard Griesebach — Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf su einem metaphysischen System, 1919, Max Niemeyer Verlag, Halle, 383 p.

Autorius rašo, kad gyvenimą turi aiškinti filosofija. Toliau trumpai piešia tą gyvenimą aiškinančią filosofiją, kurią vadina metafizika. Tad filosofija kaipo metafizika, filosofija, kaip mokslas ir filosofija kaip gyvenimo forma.

Jei nuo platesnių bendrosios metafizikos arba ontologijos rankvedžių eisime prie specialių metafizikos klausimų, tai galėsime nurodyti:

11. Dr. Matthias Kappes: Die Metaphysik als Wissenschaft. Nachweis ihrer Existenzberechtigung und Apologie einer Übersinnlichen Weltanschaunng, Münster, 1898 m.

12. Théodore de Regnon; La metaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand. Deuxième édition avec une préface de Gaston Sortais, Paris, Victor Retaux, 1906, 663 p.

13. Otto Jansen: Vorstudien zur metaphysik, I Buch: Untersuchungen zur Bewusstseinslehre, Max Niemeyer, 1921. p. 500. Čia norėtumėme dar nurodyti:

14. Hans Driesch: Metaphysik (Ferdinand Hirt in Breslau, 1924. 100 p.). Ši Drieš'o trumpa metafizika yra ne kas kitas, kaip ištrauka iš to paties autoriaus platesnio veikalo, kurį jau esame minėję: Wirklichkeitslehre.

15. Dr. Joseph Geyser: Einige Hauptprobleme der Metaphysik, mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants, Freiburg im Breisgau, 1923. p. 167.

16. Max Scheler Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre, B. I: Moralia. (Leipzig 1923, Der neue Geist Verlag, Dr. Peter Reinhold p. 176.)

Šiame pirmame Makso Selero plačiau sumanyto veikalo: Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre tome, įvardytame: Moralia—randame du labai įdomiu straipsniu: Weltanschaungslehre, Soziologie und Weltanschaungssetzung ir über die positiwistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz).

17. Kad ir trumpą, bet labai aiškų prof. Loskio straipsnį apie metafiziką randame Pragoje išeinančiose: Ученыя Записки (томъ I, выпускъ I, Прага, 1924 г.). Jis šiaip įvardytas: Типы міровоззрѣній. Savo straipsnyje prof. Loski pripažįsta, kad metafizika yra centralinis filosofijos mokslas ir nurodo svarbiausias metafizikos sistemas.

18. Gražią pozitivizmo kritiką galima rasti Jono Volkelt'o veikale: Gewissheit und Wahrheit. München, 1918. Verlag O. Beck. To paties autoriaus yra antras veikalas, kuriame labiausiai yra kritikuojami neokantistai. Bet ir šiame veikale Volkelt'as kritikuoja pozitivistus. Tai: Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Zweite unveränderte Auflage, 1924. Verlag Leopold Voss, Leipzig.

Gerą kantizmo ir neokantizmo kritiką galima rasti šiuose veikaluose: Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. (2 unveränderte Auflage. Halle a. d. S. Verlag von Max Niemeyer, 1921); Dr. Helmuth Plessner: Die Einheit der Sinne (1923, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn). Ypač svarbi ta dalis, kuri yra šiaip įvardyta:

Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie. Eduard von Hartmann: Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Vierte Auflage. 1914, Alfred Kröner Verlag in Leipzig; To paties autoriaus: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 2 Auflage 1914. Alfred Kröner Verlag Leipzig. Antroje dalyje kalba Hartmann'as apie transcendentalį idealizmą. To paties autoriaus: Neukantianizmus, Schopenhaurianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den Philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 3 Auflage. Bad Sachsa Südharz, 1910. Hermann Haacke Verlagsbuchhandlung.

---

Prof. V. Sezemanas.

# Povilas Natorpas.

(1854—1924)

Prof. V. Sezemanas.

# Povilas Natorpas.

(1854—1924)

Praėjusių metų rugsėjo mėnesį mirė Marburgo profesorius Povilas Natorpas, vadinamosios Marburgo filosofiškos mokyklos vienas žymiausiųjų atstovų. Nesuėjo dar metai, kai savo draugų bei mokinių būrely Natorpas šventė 70 m. amžiaus sukaktuves. Jubilato vikrumas ir proto gyvumas būrė jam dar daug metų sėkmingai mokslui darbuotis. Pats Natorpas nuolat pabrėždavo, kad visa kas ligšiol jo nuveikta, tik nuotrupos esą, tik ruošos darbas visa apimančiai logiškojo idealizmo sistemai, kuri rodėsi galiniu tikslu jo tyrinėjimams. Bet jam nelemta buvo šis pamatinis darbas pabaigti. Vis delto jo pamatinės linijos jau išbrėžtos pirmatiniuose Natorpo darbuose. Todel visai galima laikyti Natorpo filosofiškąjį darbą nuveiktą per visą gyvenimą, vienu ir pripažinti jam svarbią rolę, kuri jam teko turėti šių dienų filosofijoje, ypač idealistinės minties išsivystymui.

Natorpo mokslo metai buvo tada, kaivokiečių universitetuose viešpatavo sausas materializmas, kuris turėjo atstumti nuo filosofijos kiekvieną giliau mąstantį žmogų. Taip atsitiko ir su Natorpu. Nors jis būdamas mokiniu įdomavo filosofijos klausimais, bei pasirinko pamatiniu mokslo dalyku filosofiją. Bonn'e

patapo jis Hermano Usener'io mokiniu. Laisvomis valandomis jis užsiiminėjo, be to, matematika ir muzika. Tik tada, kai vienas draugas nurodė jam Alberto Langės veikalus ir Herman'o Cohen'o raštus apie Kantą, ėmėsi jis studijuoti filosofiją. Kantas šių dienų moksliškosios filosofijos įkūrėjas, patapo jo filosofiniam mąstymui vedamoji žvaigždė. Kartu su Kantu buvo ir Platonas, kuriame jis matė netik mistiką bei pranašą, bet ir pirmtakūną kritiškajam idealizmui, ir kuris nukalo metodiškąjį ginklą pirmų pirmiausiai logiškam bei moksliškam pažinimui.

1881 m. įsirašė Natorpas į Marburgo privatdocentus, kur jis iki paskutinei savo gyvenimo dienai veikė. Skaitlingi Natorpo raštai, turį ryšio su visomis filosofijos šakomis, skiriasi į tris pamatines dalis: 1 tyrinėjimai iš filosofijos istorijos, 2 raštai sistematiškai fifosofijai ir 3 veikalai pavesti pedagogikos teorijai ir istorijai.

Pradėjo Natorpas savo veikimą raštais iš filosofijos istorijos. Jis lietė pirmiausia kriticizmo priešistoriją ir turėjo filosofiškai pamatuoti matematiškus gamtos mokslus: Dekartą, Galilejų, Koperniką, Paskalį. Čionai įeina: Descartes' Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus (1882), Galilei als Philosoph eine Skizze (Philos. Monatshefte 18. 1882). Die kosmologishe Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie (Preuss. Jahrbücher 49. 1882) ir d. k.

Šiuose tyrinėjimuose rado Natorpas, kaip jis pats sako, visur pėdsakus iš savo mėgiamosios senovės, ypatingai Platono. Todel jo tolimesni tyrinėjimai pavesti daugiausia senovės filosofijai. Be skaitlingų straipsnių įvairiuose žurnaluose ir veikale

„Pauly — Wisowa, Realencyklopädie des klassischen Altertums“, minėtini pirmiausiai: 1, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Protagoras, Demokrit, Epiker und die Skepsis (1882) 2 Die Ethika des Demokritos Text und Untersuchungen (1893) ir 3 galop pamatinis jo veikalas Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus (1908). Visuose šiuose tyrinėjimuose stengiasi Natorpas daugiausi surasti senovės mąstyme moksliškuosius, tariant logiškai idealistiškus motyvus. Aiškiausia tai matyti jo dideliame veikale apie Platoną. Ši knyga sukėlė daug pasipriešinimo iš filosofų bei filologų pusės ir nebe pamato. Be jokios abėjonės, Platonas nupieštas čia labai vienpusiškai. Natorpas jį labai modernizuoja ir daro iš jo net Kantietį. Vis delto, nežiūrint visų šių trūkumų, veikalo nuopelnas didelis. Pirmą kart sekama čia žingsnys po žingsnio žymiai moksliškas bei logiškas Potono filosofijoje darbas. Tik per Natorpo tyrinėjimus pasidarė aišku, kuriuo būdu platonizmo teoretiški pamatiniai motyvai galėjo vaisingai veikti gamtos matematikos mokslų tyrinėjimams ir vėliau sudaryti kritiškąjį (moksliską) idealizmą. Prie antrosios savo Platono laidos pridėjo Natorpas „metakritišką“ priedą, kuriuo jis mėgina šiek tiek atitaisyti ir papildyti vienpusiškumus Platono aiškinime. Čia jis ypatingai atsižvelgia į tikybiniai - metafiziškąją Platono moksle pusę pav. pasaulio sielos motyvas) ir aiškina ją Plotino prasme. Be to jis nori parodyti, jog ji turi vidujinių ryšių su logiškais platonizmo pamatais, būdama galinė ir vyriausia išvada.

Natorpo veikalas apie Platoną turi antrą pavadinimą: „Idealizman įvadas“. Jis nori todel būti ne

vien tyrinėjimu iš filosofijos istorijos, bet kartu surasti platonizmo istoriškame apsireiškime logikos pamatines linijas sistematiškajai filosofijai. Šios pamatinės linijos turi būti vedamasis motyvas kiekvienam tikrai moksliškam pažinimui ir pirmoje vietoje paremti gamtos-matematikos mokslus. Juk ir naujosios filosofijos klasikai, Dekartas, Lebnicas ir ypač Kantas savo filosofijai metodą ėmė ir gamtos-matematikos mokslų. Natorpas mėgina savo pamatiniame veikale „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" (1900, antra laida 1921) ir kituose skaitlinguose straipsniuose išrišti šį klausimą. Pirmu pirmiausia jis aiškina Kanto mintį tąją prasme, kad filosofija turi siekti ne tiek fakto, kiek mokslų patapimo (fieri). Iš to seka pirmiausia: juo mažiau pozityvus mokslas duoda daiktų baigtų ir apibrėžtų, juo mažiau būna jis filosofija. Moksliškojo tyrinėjimo begalei atatinka ir uždavinio begalė, prieš kurį filosofija stovi. Toliau, patapime (fieri) turi reikštis aiškiai sintetiškas pobūdis logiškojo pamato kiekvienam tikram pažinimui. Iš tikrųjų tai nesti pamatai, bet pamatiniai dėstymai, kur rišasi ne duoti daiktai kitas su kitu, bet dalyko vienybėje reiškiasi jo aptarimų daugybė, arba „gimsta". Šiuose logiškuose pažinimo pamatuose pasirodo, anot Natorpo, būtinas santykis tarpu mąstymo ir būvimo. Kaip rate vidus su pakraščiu surišta būtinai, taip ir kiekvienas būvimas tėra tik mąstymo būvimas, o mąstymas tik būvimo mąstymas. Vienas negali būti be kito, arba kaip tik tas, kas yra, kitaip tėr savybės santyky".

Šiuo posakiu nenori Natorpas pareikšti nieko nauja, bet tiktai tikrą prasmę tam, ką vadino Kan-

tas, „apriorine sintezimi" ir ką jau Parmenidas su Platonu nujuto savo filosofavime: vienas dėsnyje, kad tas pat mąstyti ir būti; kitas pripažindamas Logos, kaipo paskutinio daikto, kuris esti anapus būvio ir pažinimo. Iš šio Logos gimsta būvimas ir pažinimas, „paskutinis jausmų duotas daiktas", kuris kuris kiekvieną dėsnį daro tikrai dėsniu; ne kiekvieno spėjimo spėjimą, bet visiems spėjimams pamatą. Todel jis sudaro vietą, kur sueina ne tik subjektyvus su objektyvu, bet ir visi didieji priešingumai, kurie viešpatauja pažinime, kaip va: būti — nebūti, rationalus — irrationalus, individualus — viršindividualus ir t. t. Iš šios atsiradimo vietos turi todel filosofiškoji pažinimo sistematika prasidėti. Gamtos-matematikos mokslų elgimasis sudaro tik žemiausį ir stipriausį laipsnį šioje visa apimančioje metodikoj, kuri įvairiai besireikšdama tarnauja pamatu kiekvienam mokslui apie daiktus. Jis turi su kitomis kultūrą darančiomis galėmis tiek lygių teisių, kiek jis analitiniame darbe sudaro dalis po dalies įvairius pažinimo turinius, tariant daro iš jų daiktus. Kiekviena analyzė galų gale remiasi pradine sintezimi. Objektyvuojančių mokslų analitinis metodas reikalingas yra savo sistematiškajam pilnumui papildymo atbulu metodu, kuris suveda analizies davinius vėl nedalinamon pirmykščio patyrimo vienybėn. Šisai sintezies metodas anot Natorpo, randasi psikologijoj; jis ne objektyvuojantis, bet subjektyvuojantis, ne konstruktyvis, bet rekonstruktyvis. Juk jo uždavinys rekonstruoti objektyvuojančiojo pažinimo davinių subjektyvumą betarpiškam patyrimui.

Šias pamatines metodo mintis reiškė Natorpas jau 1888 m. išėjusiame veikale „ Einleitung in die Psychologie“, bet jo psikologiškosios pažiūros rado sau pamatavimą ir išdėstymą tik 1912 m. pasirodžiusioje knygoje vardu „Allgemeine Psychologie I“, — kad ir žymus jo bandymas suteikti psikologijai filosofiškus pamatus, vis del to Natorpui nenusisekė įtikimai parodyti, kad jo psikologijos sąvoka metodiškai naudinga. Todel „Bendroji Psikologija“ rado mažiau pritarimo nei jo „Logiškieji pamatai gamtos-matematikos mokslams“. Taip atsitiko visai nepripuolamai. Logiškojo idealizmo metodika be abejo turi su gamtos-matematikos mokslais daugiau vidujinio ryšio, nei su psikologiniais tyrinėjimais. Tiesa, savo vėlesniuose raštuose Natorpas kur kas toliau nuėjo už išvadas jo „Bandrojoje Psikologijoj iš 1912 m.“. Psikiškojo — sako jis atpasakodamas pats savo filosofiją (2 laida 1923 m.), — negalima matuoti priešingumais—subjektyviai—objektyviai; kaip ir visa kas eina iš dvasios, jis turi daugiau matavimų ir per šią matavimų daugybę stovi neišskiriamame ryšy su visomis kitomis daiktų sritimis. Todel filosofija negali sustoti išdėsčius logiškuosius pamatus vienai mokslo šakai, ji turi toliau grįžti atgal iki pavienio pamatinio dėsnio kiekvienam logiškai suvokiamam daikto tvirtinimui, iš kurio išeina atskirų daiktų ploto ypatybes su jų skirtumais. Tai yra uždavinys „Bendrajai Logikai“ kaipo moksliškosios filosofijos sistematiniam pamatui, kuriam pavedė Natorpas paskutinius savo darbo laikus. Bet šis veikalas, kur turėjo sutraukta būti jo viso gyvenimo filosofinis darbas liko nebaigtas.

Į sistematiškojo turinio raštus įsiskaito irgi jo tikybiniai — filosofiniai straipsniai, kurių didžiausis pavadintas „Religion innerhalb der Grenze der Humanität“ (1894). Kaip jau pats vardas rodo ir čia Notarpas rišasi su Kantu, bet mėgina jo tikybiniai—filosofiškąsias pažiūras paliuosoti nuo įprasto jam rationalizmo. Anot Natropo, tikyba sudaro būtiną dvasios kultūros kitoms sritims papildymą, vien čia begalė (dievybė) žmogui stojasi ne kaipo niekados nebaigiamas uždavinys (kaip, pav., pažinime ir doros gyvenime), bet kaip betarpiškai patiriamas daiktas. Šis patyrimas nėra daiktų pažinimas, bet vidujinis jausmas, kuris išplaukia iš dvasios pačių gelmių, iš jos betarpiškojo subjektyviškumo. Todel Natorpui meno veikalai — ypač muzikos, tėra religinis apreiškimas (slg Beethovenas ir Mes, Kalba 1921).

Kad ir labai abstrakti ir gyvenimui svetima rodosi Natorpo filosofija, bet jis kaip tik daugiausia stengiasi suartinti filosofiją su gyvenimu. Iš čia jam randasi daug ir didelio susidomėjimo auklėjimo klausimais. Žymi jo raštų dalis paskirta pedagogikos klausimams. Dalinai tai tyrinėjimai iš pedagogikos istorijos, dalinai mėginimas filosofiškai pamatuoti auklėjimo mokslą. Iš pedagogikos klasikų dažniausiai grįžta Natorpas savo raštuose prie Pestalocies. (Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre 1899. Joh. Heinrich Pestalozzi 1905 rinkinyje Klassiker der pädagogik Bd 23—25; der Idealismus Pestalozzis 1919 ir k.).

Pestalocies pedagoginėse idėjose, anot Natorpo, pritaikinta esą labai sekmingai Kanto filosofijos dėsniai. Sakysime „pažiūra“ Pestalociui reiškia ne-

tik pasyviai gautą iš apsupančio pasaulio įspūdį, bet ir išeinantį iš jausmų dvasios savystovį veikimą kuriuo sintezies keliu įvairiausi įspūdžiai susideda vienan daiktų paveikslan. Toliau Natorpas primygtinai nurodo į Pestolocies idealizmą nudažytą Kanto dvasios. Kaip tik šis idealizmas padarė iš Pestalocies įkūrėją socialės auklėjimo teorijos. Savo teoretiškai pedagogiškuosiuose reštuose mėgina Natorpas toliau varyti darbą aut Pestalocies padėtųjų pamatų. Šios rūšies raštai: jo „Sozial pädagogik" 1899, 5 laida iš 1922 ir papildomuose prie jos raštuose „Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik" I 1907, 2 laida 1922 m.; „Volkskultur und Persönlikeitskultur" 1911; „Sozialdealismus" 1920 ir kiti. Kiekvienas tikras auklėjimas apimąs visą žmogų yra tuo pačiu, anot Natorpo, auklėjimas visuomenėje ir per visuomenę ir ne tik tąja prasme kad visnomeniškas auklėjimas papildo ir apibrėžia individuališkąjį, bet ir tąja, kad „tikras asmens lavinimas apskritai galimas tik per bendravimą, kuris savo keliu pareina nuo sveiko vidujinio asmens lavinimo, kurio sąmonėje jis randa atsparą ir paramą". Tik toksai visuomeniškas auklėjimas leidžia iš vien dirbti visame kultūros gyvenime ir dorinti ekonominę bei politinę tvarką; tik jis vienas tegali išgydyti gilias vidujines nuoskaudas, kurios pagimdė Europos kultūrai krizį. Todel savo rašte „Sozial idealismus", reikalauja Natorpas autonomijos visam mokinimui; jo priežiūra turėtų būti pavesta Centralei protiškojo darbo tarybai, kuri veiktų savarankiškai ir nepriklausoma nuo politinės, ekonominės ir socialės jėgos. Tokia švietimo autonomija éra tik viršutinis ženklas vidujinės laisvės dvasiai,

nuo kurios galų gale viskas pareina. Ši laisvė vykdoma paties proto veikimu, grįžimu prie pradinio visam dvasios veikimui pamato, kur betarpiškai sutampa didžiausis individuališkumas ir didžiausis bendrumas. Ši laisvė irgi sudaro tikybos giliausią prasmę. Tuo būdu vidujinė įbūtenybė padaro švietimą bendruomenėj — kiek jo pirmapradis pamatas gali būti suvokta — doros ir tikybos auklėjimu.

Tiek galima pasakyti del Natorpo filosofijos. Šioje filosofijoje pasirodo ir jo asmuo. Natorpas buvo kuklumo įkūnymas. Asmuo Natorpui turėjo būti reikalo tarnyboje ir jam nusilenkti. Bet jis turėjo asmeniškumo. Kas tik įsigilins į Natorpo raštus, galės pastebėti, kaip labai susijusi jo filosofija su jo asmaniniu patyrimu. Tai aiškiai matyti jo raštuose kurie pasaulinio karo metu ir po jo pasirodė (Deutscher Weltberuf 1918, Sozialidealismus ir k·) Čia iškalbingiausiai pasireiškia Natorpo taurumas bei jo idealizmo nuoširdumas.

Tegu sau šių dienų filosofija savo gyvosiose kryptyse dažnai toliau nueina, nei Natorpo logiškai — idealistiškoji pozicija, delto jo filosofiškasai nuopelnas nei kiek nesumažės. Ką jis padarė atnaujindamas tiktai filosofišką dvasią Vokietijoj ir suteikdamas griežtai moksliška metodą filosofijai, liekti nuolat ir sudaro turtą šių dienų filosofiškajame mąstyme.

---

В. Сеземан

# О природе поэтического образа.

## I.

Задача настоящего очерка — выяснить некоторые основные структурные особенности поэтического образа, вытекающие из самой природы поэтической стихии, как стихии слова, и показать, что эти именно особенности и определяют то, в чем принято видеть своебразие и эстетическое достоинство поэтической речи — ее н а г л я д н о с т ь (в самом широком смысле слова).

Хотя вопрос этот — частный, касающийся лишь теории поэзии, тем не менее он требует для своего решения такого методологического подхода, который может найти свое обоснование и оправдание только в некоторой общей концепции эстетики и теории искусства. Речь идет, конечно, не о каком-либо систематическом построении; концепция обозначает лишь исходную точку эстетики, ту установку сознания, которая открывает доступ к предмету, дает возможность его доподлинно увидеть и уловить. — Чтобы избавить читателя по мере возможности от затрудняющих понимание недоумений и сразу направить его внимание на те пункты, которые предопределяют ход и направление настоящего исследования, мы предпошлем ему несколько кратких замечаний методологического характера.

Каждая наука стремится найти непосредственный доступ к своему объекту, уловить его первичную ничем не искаженную и не затемненную данность. Раз ей удалось открыть этот первоисточник своего знания, она располагает твердой опорой для всех дальнейших исследований. Обнаружение этой

первоначальной данности представляет однако не для всех наук одинаковую трудность. Между тем как в естественных науках природа предмета в своей непосредственной наличности ясна и несомненна, вопрос о первичной данности социальных, этических, правовых явлений вызывает много споров и разногласий. Значительные трудности встречает здесь и эстетика. Разногласия между существующими эстетическими учениями обусловлены главн. обр. тем, что они в разном ищут и находят первоисточник эстетического опыта. Поэтому во всяком эстетическом исследовании должен быть прежде всего ясно поставлен и решен вопрос о подходе к непосредственной данности эстетического предмета.

Предлагаемый очерк исходит из предпосылки (которая здесь не может быть подробнее обоснована), что первичной данностью для эстетики является актуальное эстетическое или художественное переживание, но в особом смысле: не как момент или состояние в жизни воспринимающего субъекта, а как некоторое довлеещее себе замкнутое целое. В этом, с одной стороны, отличие эстетики от психологии: не на психические отражения художественного произведения, не на вызываемые им душевные реакции направлен интерес эстетики, а на предметную основу этих субъективных впечатлений, которая наличествует в самом переживании. Но с другой стороны ясно, что эта предметная основа не есть явление физического порядка; она не может быть без оговорок отожествлена с самим произведением искусства, поскольку оно трансцендентно эстетическому переживанию и существует независимо от него Ибо то, что находится вне переживания, не обладает настоящей эстетической реальностью. Вот почему произведение искусства в том виде, в каком его понимает и изучает напр. история искусства, с точки зрения эстетики — представляет либо голую потенцию, которая впервые оживает в

эстетическом восприятии, или же — нечто вторичное, производное, что обязано своим предметным эстетическим смыслом актуальному художественному переживанию*). — Примером может служить ритм. Стоит лишь всмотреться внимательно в то, что собою являет ритм в живом эстетическом восприятии, чтобы понять, что он не может быть сведен к (известной) закономерности в чередовании настроений, представлений и. т. п. воспринимающего, — это его психические отражения, отголоски, но не он сам. Точно также ритм не исчерпывается последовательностью тех звуковых колебаний, которые служат его физической основой. Но вместе с тем ритм не тожественен и с размером (метром), который изучает метрика. Это лишь отвлеченная схема, заимствующая свой эстетический смысл из живого актуального восприятия ритма.

## II.

Какова же непосредственно переживаемая данность поэтическаго образа? Вопрос этот не может быть решен общим исследованием художественной образности вообще; он требует особого анализа в виду того исключительного положения, в котором находится поэзия по сравнению с другими искусствами. В самом деле: в области других искусств создаваемый художественный объект сам непосред-

*) Историки искусства часто забывают об этом, полагая, что произведения искусства — представляют собой такие же объекты исследования, как явления природы в естествознании. Вот почему в их исследованиях как раз наиболее существенные эстетические факторы оставляются часто без внимания.

ственно наличествует в эстетическом восприятии (напр. мелодия, живописный образ, пластическая фигура и. т. п.). Воспринимающему чувственно даны все те элементы, которые необходимы для построения или точнее, воссоздания художественного образа (через посредство „вторичного синтеза" — по терминологии Христиансена). Не то в поэзии: здесь самого объекта, о котором идет речь, нет. Непосредственно дано — только слово. Это — прежде всего условный знак, отличный от самого предмета, символ, обозначающий предмет, указующий на него, но отнюдь его не представляющий. Предмет воспринимается, постигается и понимается через и сквозь слово. Оно как будто — только средство, орудие общения, передачи мыслей, чувств, хотений, — не больше. Отсюда уже сам собой подсказывается вывод: если в поэзии дается не самый предмет, а лишь обозначающий его символ, обозначающий его притом неполно и условно, то предмет, изображаемый поэтом, может быть воссоздаваем самим воспринимающим не из того чувственного материала, который ему предоставляет художник — ибо в поэзии этого материала нет — а исключительно из материала, извлекаемого им из собственного опыта. В этом отношении поэзия как будто коренным образом отличается от всех других искусств. В противоположность объективности живописного или пластического образа, поэтический образ имеет определенно субъективный характер. Ведь главную работу в его построении должен проделать сам читатель или слушатель, иначе те условные знаки и намеки, которые дает ему в руки поэт, останутся мертвыми, лишенными живого эстетического содержания. Не подтверждает ли эта субъективность поэтического восприятия столь распространенное в литературной критике убеждение, будто задача поэта и заключается именно в таком возбуждении самодеятельности фантазии читателя, и что поэтому

каждый волен понимать и толковать поэтическое произведение сообразно своим личным вкусам и наклонностям?

---

Классическая теория поэзии, господствовавшая до конца XIX столетия, еще не учитывала всей серьезности этого затруднения. Она исходила из предположения, что между поэзией и пластическими искусствами существует полная аналогия. Горациева формула „ut pictura poësis“ была для нее непреложным догматом. И на первый взгляд эта аналогия действительно кажется убедительной. В пластических искусствах царит непосредственная чувственная конкретность и наглядность. Поскольку же поэзия стремится к той же цели — к созданию художественных образов, она должна равняться по пластическим искусствам. И поэтическая речь должна быть наглядной т. е. она должна вызывать в читателе или слушателе конкретные, наглядные образы. Она живописует словом; не прямо, конечно, но косвенно, возбуждая и направляя фантазию воспринимающего особым подбором выражений, сравнениями, звукоподражаниями и друг. приемами. Эта концепция, восходящая в своих основах к античности, определила собой все дальнейшее развитие поэтики, в особенности ее систематическую разработку в XVIII и XIX вв. Еще Баумгартен определил поэтическую речь как oratio sensitiva perfecta (совершенная чувственная речь); в этом же направлении движется теоретическая мысль Лессинга (в Лаокооне); в эстетике Гегеля и его школы (особенно у Т. ф. Фишера) теория наглядности достигает своего философского и научного завершения.

К традиционному пониманию поэтической образности примыкает отчасти и теория Потебни, различающая два вида познания: одно — научное через понятия, другое — образное через наглядные образы, а в соответствии с этими и два вида речи:

научно-отвлеченную и поэтическую-образную. Из этого же круга идей выросла также та романтическая идеализация примитивного мышления и воображения, которая в образном характере детского и вообще первобытного (мифического) мышления видела подлинное художественное творчество.

Однако, если до недавнего времени теория наглядности поэтической речи казалось прочным и неоспоримым достижением научного и философского знания, то в последние десятилетия положение резко изменилось; она поколеблена в самых своих основаниях и требует радикального пересмотра.

Главный удар был нанесен критикой Т. Мейера, который в своем классическом исследовании Das Stilgesetz der Poesie 1901 подверг традиционное учение детальному разбору. Критика Мейера в основных пунктах может считаться исчерпывающей. Все позднейшие исследователи вопроса повторяют с большими или меньшими видоизменениями аргументы Мейера, не прибавляя к ним по существу ничего нового (Дессуар, Кон, Рётекен и др.); возражения же, которые были выдвинуты против критических доводов Мейера, не могли ослабить их силы и убедительности.

Главнейшие пункты аргументации Мейера сводятся к следующему:

1) По теории наглядности, ориентирующей поэзию на изобразительные искусства, выходит, будто поэтическое произведение является лишь поводом, толчком для пробуждения собственного (самостоятельного) творчества читателя или слушателя. Поэт не руководит вторичным синтезом, совершаемым воспринимающим, а лишь разряжает творческую энергию его фантазии. С одной стороны — этим принижается творчество поэта по сравнению с творчеством других художников; роль его низводится до значения стимулирующего средства, которым с не меньшим успехом может послужить

приятное общество и бутылка крепкого вина. А с другой стороны, теория наглядности, при последовательном проведении, вообще разрушает объективную природу и объективную ценность поэтического произведения. Действительно; в поэтическом восприятии она отводит главную роль собственному творчеству воспринимающего; между тем художественная фантазия читателя может оказаться совершенно бозпомощной и импотентной. Неужели же поэту нести ответственность за все те жалкие и уродливые образы, которые возникают в душе читателя под влиянием его произведений?

2) Но помимо всего этого, самонаблюдение ясно и неопровержимо показывает, что теория эта не соответствует действительности, что она извращает факты. Дело не только в том, что образы, возникающие у читателя или слушателя, различны в зависимости от его субъективных особенностей и индивидуальной одаренности и меняются даже у одного и того же лица под влиянием душевного настроения, случайных ассоциаций, окружающей обстановки; гораздо важнее то, что очень часто, быть может, даже в большинстве случаев, эти образы вообще не возникают или же возникают в столь смутном и отрывочном виде, что не могут служить основой для эстетического переживания. Живость, ясность и полнота всплывающих образов находится при этом вне всякой зависимости от тонкости художественного вкуса воспринимающего лица. — Мало того, не трудно убедиться, что во многих случаях наглядные образы не могут вообще возникнуть с внутренней необходимостью и убедительностью, ибо указания, которые дает поэт, слишком неполны, отрывочны и разрознены, чтобы послужить материалом для создания цельного наглядного образа. Стоит лишь взять любое поэтическое описание, которое нам представляется особенно ярким и живым, чтобы убедиться в невозможности наглядного

воплощения поэтического образа. Напр. описание Татьяны в „Евгении Онегине“*), (Дика, печальна, молчалива, как лань лесная боязлива и. т. д.) или

Летун отпущен на свободу.
Качнув две лопасти свои,
Как чудище морское в воду,
Скользнул в воздушные струи.

Его винты поют как струны...
Смотри, недрогнувший пилот —
К слепому солнцу над трибуной
Стремит свой винтовой полет...

Уж в вышине недостижимой
Сияет двигателя медь...
Там еле слышный и незримый
Пропеллер продолжает петь... (Авиатор, Блок)

Совершенно ясно, что, выражаясь языком математики, здесь слишком много неизвестных и слишком мало известных, для того чтобы задача построения наглядного чувственного образа могла получить однозначное (т. е. внутренне убедительное) решение. А в некоторых случаях дело обстоит еще хуже: всякая попытка к чувственному воплощению поэтического образа не только не усиливает и неуглубляет его эстетическое переживание, а напротив разрушает его обаятельность и делает его смешным и нелепым. Напр.:

О как прекрасны ноги твои в сандалиях, дщерь именитая! Округлость бедр твоих как ожерелье, дело рук искусного художника; живот твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино; чрево твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями. Два сосца твои, как

*) Для большей простоты приводимые в качестве иллюстрации примеры взяты почти исключительно из русской поэзии.

два козленка, двойни серны... и. т. д. (Песня песней).

Или: И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословной и лукавой,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой... (Пушкин).

3) Но Мейер не ограничивается одной критикой традиционной теории наглядности; он пытается заменить ее другой положительной теорией, исходящей из самой природы слова (речи). Мейер справедливо указывает на то, что для речи, как таковой, существенны не только образные факторы, но и внеобразные. Поэтому и поэтическая речь по своему составу не может исчерпываться одною только наличностью наглядных образов, их рядоположностью и последовательностью. Действительно: речь состоит не из отдельных слова, а из предложений -суждений, и мы понимаем ее, т. е. понимаем ее предметное содержание, поскольку схватываем, постигаем внутренние смысловые отношения между ее граматическими элементами. Отношения же эти чувственно не воспринимаемы (как напр. отношение между подлежащим — предметом и сказуемым — его деятельностью или состоянием), они по природе своей внеобразны. Между тем именно они определяют и устанавливают самый строй и смысл речи; поэтому они для речи несомненно существеннее, чем все те образные элементы, между которыми они устанавливают предметно - смысловую связь (ибо связываемые элементы могут быть и необразными). — Отсюда, по мнению Мейера, вытекает один существеннейший для понимания поэзии вывод; раз это так, раз в речи преобладающая роль принадлежит внеобразному фактору, между тем как все образное передается и изображается ею крайне

несовершенно по сравнению с пластическими искусствами, то подлинный объект поэзии, подлинная стихия ее — не чувственный, видимый осязаемый мир вещей, а мир внутренний, душевный. В изображении этого внутреннего мира поэзия превосходит все другие искусства. Ведь природа душевной и духовной жизни определяется прежде всего известными внечувственными, смысловыми отношениями и связями. Пластические искусства могут передать эту нечувственную основу душевного только косвенно через посредсво его чувственных телесных проявлений и отражений. Поэзия же изображает ее непосредсвенно, ибо речь по существу не что иное как живая символика тех смысловых отношений и связей, которые обусловливают восприятие и понимание всего окружающего человека предметного мира.

Итак поэтическая речь по существу не образна. Но это не значит, что образность речи не имеет для поэзии никакого значения. В конкретной действительности душевная жизнь всегда сопряжена с известными телесными явлениями, в которых она более или менее полно проявляется и отражается. Изображение душевного мира в его непосредственной жизненности (а в этом, по мнению Мейера, и заключается задача всякого искусства) — несомненно выиграет поэтому в яркости и убедительности, если представить его в связи с его телесными, чувственными отражениями. Образность, чувственная наглядность речи представляет собою поэтому весьма ценный для поэзии прием, усугубляющий художественную выразительность пеэтического слова; но не образностью определяется природа поэтической речи; она может обойтись и без нее. Таковы основные положения учения Мейера.

Его заслуга (— и заслуга очень крупная) — в том, что он поставил теорию поэзии на правиьлный методический путь. Он сделал серьезную попытку последовательно провести принцип, который еще

Лессинг признал обязательным для теории искусства: исходить в исследовании специфических особенностей каждого искусства из анализа свойственных ему средств изображения (материала в самом широком смысле слова); в применении к теории поэзии это значит: исходить из природы самого слова. — Тем не менее Мейер не дает исчерпывающего решения проблемы; в его учении остается ряд неясностей и недоговоренностей.

1) Если речь по существу не образна, то спрашивается: чем отличается представление (Vorstellung), вызываемое поэтическим словом, от представлений, связанных с научной или практически-обыденной речью?

2) Правда, Мейер указывает на то, что поэтическим представлениям — словам сообщает особую жизненность (а в этом смысле и художественность) сопровождающий их эмоциональный момент (Empfindungsgehalt), который порождается применением разнообразных поэтических приемов (особым подбором слов, ритмом, евфонией, звукоподражанием и. т. п.); но одного этого указания еще недостаточно; эмоциональностью может обладать и не поэтическая речь. Для удовлетворительного решения данного вопроса поэтому необходимо показать, как этот эмоциональный момент внутренне связан с представлениями, вызываемыми поэтической речью, и как он обусловлен самой природой художественного слова. У Мейера этот вопрос остается открытым. Решающее значение он приписывает всетаки рациональной (логической) основе поэтической речи.

Эту односторонность теории Мейера отчасти восполняет Христиансен в своей „Философии искусства“. В противоположность Мейеру он усматривает именно в эмоциональном моменте подлинное существо эстетического восприятия. — Художественное произведение — по его мнению — определяется в своей структуре тремя основными факторами: 1)

материалом, из которого оно создается (напр. мрамор, краски, звуки, слова) 2) предметным содержанием (т. е. тем, что изображается) 3) формой в широком смысле слова, т. е. совокупностью средств и приемов творчества, заложенных отчасти в самом материале (отсюда—формальная красота, независимая от предметно-смыслового содержания). Эти факторы столь разнородны, что сами по себе своим простым сочетанием не могут создать того единства художественного впечатления, которое характерно для эстетического объекта. Единство это должно поэтому корениться в чем-то другом. По мнению Христиансена, это другое — эмоциональная сторона художественного переживания. Каждый из элементов, входящих в состав художественного произведения, имеет свой особый эмоциональный тон т. е. восприятие его сопровождатся некоторым эмоциональным возбуждением; это — не самостоятельные целостные чувства и настроения, а лишь их элементы, зачатки или „дифференциалы", которые, суммируясь, сливаясь, наслаиваясь, создают эстетическое переживание, как целое. Христиансен называет эти зачаточные возбуждения — Stimmungsimpresionen — „эмоциональные впечатления"; они сопровождают в равной мере как отдельные элементы художественного произведения, так и их сочетания (напр. отдельные краски или звуки, а также их комбинации), безразлично относятся ли эти элементы к формальной стороне произведения, к его материалу или к предметно — смысловому содержанию.

Самый характер эмоциональных впечатлений при этом совершенно независим от природы тех элементов, с которыми они связаны. Не только различные элементы одного и того же порядка (как напр. звуки и краски) но и элементы разных порядков (напр. предметно - смысловые и формальные) могут вызывать сходные или даже одинако-

вые впечатления. Единство художественного произведения (его стиль) обусловлено поэтому тем, что все образующие его элементы и факторы эмоционально между собой согласованы, т. е. обладают одинаковым эмоциональным тоном.

Отсюда ясно, что в эстетическом восприятии главное значение принадлежит не чувственно наглядной стороне художественного произведения; она является лишь исходной точкой. Эстетический объект в собственном смысле строится из тех эмоциональных безо́бразных впечатлений, которые художественное произведение возбуждает в субъекте своей чувственной данноетью и постольку также лишен всякой образности. — Поэзия в этом отношении не представляет исключения; безо́бразность эстетического объекта выступает в ней даже особенно ясно. Наглядные образы, вызываемые в нашем сознании поэтической речью, несущественны; вся суть — в сопровождающих восприятия речи безо́бразных эмоциональных впечатлениях. Этим объясняется напр. художественное значение поэтического сравнения; сопрягая однотонные образы, оно повышает интенсивность эмоционального впечатления.

Теория Христиансена подкупает тонкостью и глубиной художественного анализа; однако предлагаемое ею решение нашей проблемы не может нас вполне удовлетворить, ибо страдает некоторыми существенными феноменологическими недочетами.

Рассматривая эмоциональные впечатления, как подлинную основу художественного восприятия, Христиансен не проводит ясного различия между теми эмоциональными моментами, которые сознаются как принадлежащие субъекту (м о и настроения, чувства возникащие под влиянием или по поводу данного произведения) и теми, которые воспринимаются как присущие самому объекту (которые только и имеет в виду теория вчувствования). Между тем, только эти последние существенны для

структуры эстетического объекта. Но именно они фундированы в предметном образе и составляют с ним одно неразрывное изначальное единство. Если же, как полагает Христиансен, сущность эстетического объекта определяется только эмоциональными впечатлениями, а эти впечатления качественно (по существу) независимы от вызывающих их предметных данностей, то предметная сторона объекта становится в своей особливости как бы безразличной; она низводится до значения только повода для возбуждения тех или других настроений и эмоциональных впечатлений Такая недооценка предметной стороны эстетического объекта таит в себе серьезные опасности для эстетики. Не говоря уже о том, что, она должна привести в конечном итоге к романтической эстетике настроений, которую отвергает сам Христиансен, она грозит сделать эстетическую оценку совершенно безпредметной и иллюзорной, предоставляя ее полному субъективному произволу.

Если традиционная теория наглядности пытается истолковать поэзию по аналогии с изобразительными искусствами, то Христиансен идет как бы обратным путем: безóбразность, присущую поэтическому слову, он приписывает также и другим искусствам. Но по существу это ничего не меняет и не дает теории поэзии никаких выгод; ибо и в том и в другом случае поэзия подводится под одну общую, уравнивающую ее с другими искусствами, схему; отличительные же особенности поэтического слова и заложенные в нем эстетические возможности остаются нераскрытыми. Иначе говоря, указанный выше методологический принцип Лессинга остается неиспользованным.*)

*) Из относящейся к данному вопросу литературы упомянем еще: 1) Cohn, Die Anschaulichkeit d. dichterischen Sprache, Zeitschrift fur Ästhetik II. „Наглядность“ поэтической речи Кон выводит из самодовлеющей полноты свой-

Вот почему все-таки снова встает вопрос: что собственно значит наглядность и образность в поэзии? Как ее феноменологически правильно описать? И если это возможно, — как объяснить и обосновать?

## III.

Если внимательнее всмотреться в традиционную теорию образности, то в основе ее, думается нам, лежат два руководящих соображения.

1) Всякое искусство—поскольку оно искусство — пользуется для своего творчества чувственным материалом и чувственно воспринимаемыми средствами; а потому и поэтическая речь должна стре-

---

ственной поэтическому переживанию (das in sich beruhende, volle Erleben). Он не объясняет однако, как эта полнота переживания достигается средствами языка, хотя и отмечает эмоциональный характер и звуковую выразительность поэтической речи. 2) Muller-Freienfels (Das Denken u. die Phantasie 1916, e. Psichologie d. Kunst I. 160-164) полагает, что в поэтическое переживание входят наряду с наглядными предметными образами, также и ненаглядные, нечувственные „установки" эмоционального характера (чувства, волевые тенденции), которые могут собой заменять предметные представления. На чем основано эстетическое значение этих эмоциональных установок, и как они связаны с природой слова, остается однако у Muller-Freienfels'а невыясненным. — 3) Ближе всего к защищаемой нами точке зрения подходит Dessoir (Anschauung u. Beschreibung; Archiv fur systemat. Philosophie X), определяющий поэзию как словесное искусство, достигающее художественного эффекта чисто словесными средствами (как то евфонией, ритмом, метафорами, особенностью синтактическаго построения речи и т. п.). Словесное описание может заменить реальное переживание (реальный предметный образ) в силу того, что вызывает в воспринимающем сходную реакцию. Однако, в рассмотрения самого существа отношения поэтическаго образа к слову Д. не входит.

миться к **образности**, заменяющей собой в области воображения нопосредсвенную наглядность (чувственную воспринимаемость), присущую творениям других искусств.

2) Всем искусствам приходится считаться с тем, что все душевно - духовное воспринимается нами объективно (т. е. как чужая одушевленность) только **косвенно** через посредство его телесно -материальных проявлений (отражений, выражений). А стало быть, и в поэзии **художественное** изображение внутреннего мира возможно только через посредство его чувственных воплощений, т. е. в наглядных образах.

Спрашивается: насколько правомерны и основательны эти соображения? Начнем с второго:

При ближайшем рассмотрении оно феноменологически не оправдывается. Поскольку чужая душевная жизнь выражается в словах или каких либо других проявлениях, понимание ее в живом общении не нуждается в помощи умозаключений по аналогии, как утверждает традиционная теория. В словах, в жестах, в мимике я непосредственно воспринимаю чужие мысли, чувства, хотения, настроения и. т. п. И это восприятие (и понимание) для меня воспринимающего столь же объективно, реально, как всякое другое восприятие*). И ошибки и заблуждения, которые здесь встречаются, — те же, что и в восприятиях материального мира. А раз

*) Это признают теперь даже такие мыслители как Фолькельт ((Das ästhetische Bewusstsein 1920. S. 117.) которые раньше пытались вывести знание чужой одушевленности из других более первичных феноменов, как напр. из **вчувствования**. Теперь Фолькельт, напротив, настаивает на том, что вчувствование невозможно без предшествующего ему непосредсвенного интуитивного знания о чужом *я*. Наиболее обстоятельный и глубокий анализ проблемы чужой одушевленноотк дан в замечательном исследовании М. Шелера „Wesen u. Formen d. Sympathie“ 2 Aufl. (Anhang) 1923.

это так, то ясно, что поэзия имеет полную возможность изображать в словах самую душевную жизнь во всем ее многообразии и вовсе не обязана прибегать всегда для этой цели к описанию ее телесных отражений. Можно даже больше сказать. Для поэтического изображения противоположность чувственно-материально-телесного и нечувственно-духовного эстетически несущественна, безразлична. Важна лишь конкретность*), жизненность, т. е. такой подход к изображаемому душевному миру, который улавливает его непосредственные, непосредственно ощутимые проявления, независимо от того, имеют ли эти проявления телесно-материальный характер или нет. Если напр. Пушкин говорит:

Дни поздней осени бранят обыкновенно,
Но мне она мила, читатель дорогой,
Красою тихою, блистающей смиренно,
Как нелюбимое дитя в семье родной
К себе меня влечет. („Осень").

то в этом образе нет даже и намека на чувственную наглядность; он изображает нечто чисто духовное (отношение семьи к нелюбимому ребенку), что вообще неспособно к непосредственному чувственному выражению.

Иначе обстоит дело с первым из приведенных соображений. Правильность его не может быть подвергнута сомнению. Для природы и специфической структуры каждого искусства существенны именно

*) Конкретность, о которой здесь идет речь, не есть конечно конкретная полнота; всякое слово, — а в том числе и образное—уже по самой природе своей отвлеченно; но эта отвлеченность сохраняет в себе все-таки конкретность в смысле реальности „сращености" с бытием, с жизнью — в противоположность идеальному „внежизненному" характеру научного отвлечения. О средствах, которыми достигается эта художественная конкретность поэтического слова, будет сказано ниже.

свойственные ему средства воплощения и изображения. Процесс художественного оформления есть прежде всего не что иное как использование эстетических возможностей, заложенных в чувственных средствах воплощения и в оформляемом материале. Для изобразительных искусств это ясно. Здесь вместе с средствами изображения (красками, линиями, скульптурным материалом) сразу дается и самый предмет. Не то в поэзии, где непосредственно дано только слово, как символический знак; здесь стало быть, нет совпадения между изображаемым предметом и чувственными средствами изображения.

Чтобы провести полную аналогию между поэзией и пластическими искусствами, традиционное учение предположило, что в поэзии эстетически самое главное — это наглядные предметные образы, вызываемые поэтической речью. Но методологический принцип Лессинга говорит о другом: он утверждает, что для природы всякого искусства существенна не чувственная данность (реальная или воображаемая) изображаемого предмета, а чувственный характер применяемых им средств изображения. Значит, если проводить аналогию между поэзией и пластическими искусствами с точки зрения их эстетического строя, то она должна относиться к чувственной данности не изображаемых предметов, а — средств изображения В поэзии таким средством служит слово. Стало быть для поэзии существенно, чтобы слово было представлено и выявлено именно как чувственная данность. И только в качестве такой данности слово приобретает эстетическую ценность. Ведь отличительная особенность всех художественных средств в том, что они не остаются вне осуществляемой ими художественной цели, а воплощают ее в себе и через себя: создаваемый ими объект лишь актуализует заложенные в них эстетические потенции. Иначе говоря: в ху-

дожесвенном творчестве средства совпадают с целью и потому обладают не только производной, относительной ценностью, а самодовлеющей безусловной самоценностью. В этом первое и основное отличие поэтической речи от прозаической. Последняя — только средство, только символ; сознание наше как бы проходит сквозь нее, схватывая обозначаемый ею предметный смысл. В обыденной речи чувственная природа слова остается поэтому, как бы скрытой в тени и незамеченной. Это видно уже потому, что слово сразу приобретает для нас какой то новый, непривичный и даже чуждый облик, как только мы обращаем внимание на его звуковой состав, отвлекаясь при этом от присущего ему смысла. Эта нетронутость и непочатость чувственной стороны слова и служит исходной точкой поэтического творчества. Слово, как самодовлеющая ценность, становится объектом особого акта восприятия, который прежде всего направлен на то, что в прозаической речи остается на заднем плане: на его чувственную данность и заложенную в ней ритмику. евфонию, мелодику и т. п. Это то, что принято называть „формальной" стороной поэтической речи (которой напр. в живописи соответствуют линии, краски, плоскости и их сочетания и. т. п.), но эта формальная сторона и есть подлинная основа ее художественной ценности. Всякая речь, в которой чувственная природа слова приобретает самостоятельную ценность, тем самым становится художественной, поэтической (хотя бы содержанием ее и служило рассуждение о пользе стекла или даже отборное ругательство).

Отсюда вытекает один существенный для характеристики поэтической образности вывод: если слово, именно как слово, получает в поэзии самостоятельное значение, то чувственная основа поэтической речи есть не что иное как словесный образ (звуковой, ритмический, двигательный). По-

скольку же художественное восприятие направлено именно на это самодовлеющее ядро, оно по самому существу своему не может и не должно выходить за пределы этого словесного образа. Иначе неизбежно совершается переход от словесного образа к образу предметному, центр тяжести переносится на этот последний, и слово снова обращается в голый символический знак, исполняющий чисто служебную роль, т. е. утрачивает свое поэтическое достоинство. Иначе говоря, словесный образ может сохранить свою самодовлеющую художественную ценность только при такой установке сознания, которая не допускает полной актуализации соответствующего ему предметного образа. Ибо актуализация эта неминуемо претворяет словесный образ в предметный (живописный, пластический, музыкальный и пр.) и убивает тем самым его самостоятельную жизнь. Поэтический образ может, конечно, вызвать живописный образ, дать повод для его возникновения, разрядиться в него — но все это только побочные последствия, лежащие за пределами чисто поэтического переживания. Как только эти последствия рассматриваются как его настоящая цель, его подлинный смысл, поэзия перестает быть искусством слова. Видеть назначение поэтической речи в возбуждении наглядных предметных образов, трансцендентных самому слову — это тоже, что в музыке наслаждаться не самим музыкальным произведением, а возникающими под его влиянием субъективными чувствами и настроениями. Это — противухудожественная установка сознания, низводящая поэзию (как правильно было указано Мейером) до роли средства для возбуждения субъективной фантазии слушателя или читателя. — В этом неправильном подходе к поэзии — коренная ошибка теории наглядности; а потому и построенные на нем выводы в основе своей неправильны Если Фолькельт напр. в защиту теории на-

глядности ссылается на то, что при быстром однократном чтении поэтического произведения предметные образы, правда, не возникают, но они возникают при медленном и повторном чтении, то этот довод не затрагивает самого существа проблемы. Не о том идет вопрос, возникают ли фактически какие нибудь наглядные предметные образы или нет, а лишь о том, насколько возникновение их для самой актуализации художественного восприятия поэтического произведения существенно*)

Итак для поэтического переживания требуется именно неполная реализация предметного образа. Но это, конечно, не значит, что поэтический образ есть только словесный образ. Ведь слово существует лишь как выразительное, осмысленное слово. Словесный образ есть поэтому только ядро поэтического образа, тот субстрат,в котором укоренены его смысловые элементы. Превратившись из слова-средства в самоценное начало, поэтическое слово, в отличие от прозаического, уже не указывает только на скрывающееся за ним предметное значение, а как бы впитывает, вбирает его в себя; смысловой центр переноситея в само слово, в самый фокус его чувственного бытия и становится ему имманентным. Такое внутреннее органическое взаимопроникновение смысла и чувственной природы слова возможно однако только при неполной реализованности предметного смысла. Как только

*) Насколько теория наглядности не учитывает художественного значения самого слова, как слова, показывает утверждение Гегеля, что для поэтического произведения безразлично, читается ли оно мысленно или вслух. Гегель ориентируется, очевидно, на романе, т. е. как раз на той форме художественной прозы, которая более всего оторвалась и удалилась от первоначальной основы поэзии и несет на себе уже печать некоторой упадочности. Знаменательно, что современная художественная проза снова стремится к возрождению самодовлеещей художественной ценности слова.

реализация доходит до конца, предметный образ отрывается от слова, становится самостоятельным и лишает слово его самодовлеющего характера. Для поэтического переживания поэтому существенно, чтобы предметный образ оставался неактуализованным, потенциальным Состав поэтического образа определяется так. о. бр. 1) актуальным словесным образом 2) имманентным ему, потенциальным предметным (смысловым) образом.

В этой своебразной структуре поэтического образа, повидимому, и кроется основа того, что принято называть его магичностью. Поэтическое слово не только обозначает предмет, оно само в своей непосредственной чувственной данности сущностно содержит, воплощает его в себе**).

Однако, введенное нами понятие поэтического образа нуждается еще в дальнейшем обосновании и оправдании. Что собственно оно реально обозначает? И как вообще показать, что это не contradictio in adjecto, не произвольная метафизическая гипотеза и не лишенная реального содержания пустая словесная формула?

## IV

Чтобы ближе подойти к тому феномену, который мы охарактеризовали как потенциальный образ, остановимся еще на той связи, которая существует между словом и смыслом в обыкновеной прозаической речи. Хотя слово здесь служит только сред-

---

**) Основа поэтической магичности слова, конечно, иная чем основа его мифологической магичности. Для мифического сознания слово — одно из свойств', а постольку и одна из сил, присущих предмету. Знание названия предмета обеспечивает поэтому обладание самим предметом и его силами.

ством общения, оно не имеет характера трансцендентного символа, внеположного обозначаемому им смыслу. Этот характер трансцендентности ему свойствен только в момент усвоения языка, когда связь между словом и смыслом ограничивается чисто внешним ассоциативным отношением. Как только связь становится привычной, и воспроизведение ее в сознаини автоматическим (без участия произвольного внимания и волевых усилий) она качественно меняется; слово из трансцендентного превращается в имманентный; смысл просвечивая сквозь слово, в самом же слове улавливается и постигается. Однако, было бы неправильно предполагать, что имманентность смысла слову определяется только привычностью и прочностью их взаимной связи. Не менее существенно другое обстоятельство, на которое уже часто указывалось в философской литературе (напр. Шопенгауером): и в обыденной речи понимание ее отнюдь не требует полной актуализации заложенного в словах смысла. Слушая понятную нам чужую речь, мы улавливаем ее смысл, но при этом не доходим до адэкватного сознания значения всех входящих в ее состав слов и словесных сочетаний. Иначе говоря, и в обыкновенной прозаической речи смысл остается в значительной степени потенциальным, нераскрытым. Потенциальность смысла составляет поэтому не отличительную особенноеть только поэтического язика, а существенный момент всякой живой речи.

Отличие поэтической речи от прозаической коренится не столько в самой имманентности смысла слову и не в потенциальности его, как таковой, сколько в характере этой имманентности и потенциальности. В прозаической речи слово вне центра самого акта понимания; оно лишь преддверие к нему и остается на его периферии, что и препятствует выявлению его чувственной природы. В поэтической речи имманентность смысла слову ста-

новится самостоятельным эстетическим моментом, благодаря чему ритмически — звуковой строй слова приобретает полновесную реальность и самоценность. — Но помимо этого есть еще и другое отличие. Поэтическому слову свойствен не только потенциальный смысл, который (по существу) всегда отвлеченен (и в научной и в обыденной речи); оно характеризуется кроме того тем, — и в этом несомненно права теория наглядности — что таит в себе потенциальный конкретный образ. Вот почему для выяснения природы поэтической речи необходимо показать: как отвлеченный потенциальный смысл может обратиться в конкретный потенциалный образ? И чем, какими приемами достигается, что поэтическое слово приобретает способность воплощать в себе живой образ предмета в его непосредственной данности? Если поэзия есть искусство слова, то эти приемы должны проистекать из природы самого слова. — И действительно, это подтверждается 1. отмеченною Гумбольдтом и Потебней особенностью в семасиологическом развитии слова — наличностью в его семасиологическом составе так. наз. „внутреннего образа" 2 той ролью, которую в поэтическом языке играют метафоры и сравнения.

1) Если напр. „корова" первоначально означает „рогатое", солнце — „сияющее", защита — „нахождение за щитом", немец—„немой", то этот „внутренний" образ, как указывает Потебня, является следствием некоторого отвлечения и обобщения из всех присущих предмету признаков в названии его запечатлевается только один, благодаря чему получается возможность распространить это название и на другие предметы, характеризуемые тем же признаком. Однако, это отвлечение не есть нечто вторичное; это — не результат логической обработки первично данного конкретного материала. Внутренний образ отражает в себе тот односторонний подход к предметному миру, который вообще

свойствен всякому восприятию. Во всяком живом „заинтересованном (эмоционально окрашенном) восприятии фокус внимания направлен прежде всего на какую нибудь одну сторону, часть или деталь предмета. Этот центральный или господствующий момент восприятия и есть то, что Христиансен весьма метко назвал его доминантой. Чем живее восприятие, чем сильнее его заинтересованность, тем явственнее выступает его доминанта, определяя собой как восприятие в целом, так и степень яркости и отчетливости его структурных элементов То же самое значение, которое внутренний образ имеет для языка в начале его внутреннего развития, принадлежит метафоре и сравнению в уже сложившемся и оформившемся языке. Это вторичные, производные, осложненные формы внутреннего образа. Говорит ли поэт, о „чернильной проруби“ (Ахматова), „о тихом оке бесстрастной лампады“ (Сологуб). . . . . .

или: „роняет лес багряный свой убор“ . . .

или . . . И вздохнули духи, задремали ресницы,
Зашептались тревожно шелка (Блок).

Дикой кошкой горбится столица . . .
(Мандельштам)

Песчанистою пылью слов
Часами прядает ученый . . . . (Белый)

повсюду — художественная действенность этих метафорических выражений основана на том, что они воспроизводят в чистом виде структуру живого заинтересованного восприятия. Качественные различия между этими метафорами (если отвлечься от их содержания) зависят исключительно от выбора доминант, т. е. от настроенности и направленности художественного сознания на те или другие моменты предмета в его конкретной целостности (на его

свойства, состояние, производимое им субъективное впечатление, форму его реальности и т. п.). То же самое — в сравнении, с той лишь разницей, что здесь доминанта представляет собой не отдельный (подчиненный) момент изображаемого предмета или явления в целом, а разростается в более или менее самостоятельный цельный образ. Между простой метафорой и сложным сравнением с двумя вполне самостоятельными образами можно поэтому проследить целый ряд переходных ступеней:

Напр.: Под голубыми небесами
Великолепными коврами
Блестя на солнце, снег лежит. (Пушкин).

. . . . . А пытка длилась,
И, как преступница, томилась,
Любовь, исполненная зла. (Ахматова).

И по траве, как снег бледна,
Дрожа от радостного страха,
Идет она. (Сологуб)

Хозяйка хмурится в подобие погоды.
(Пушкин).

Когда я вышла, ослепил меня
Прозрачный отблеск на вещах и лицах,
Как будто всюду лепестки лежали
Тех желто-розовых, некрупных роз,
Название которых я забыла. (Ахматова)

Как океан меняет цвет,
Когда в нагроможденной туче
Вдруг полыхнет мигнувший свет, —
Так сердце под грозой певучей
Меняет строй, боясь вздохнуть,
И кровь бросается в ланиты,
И слезы счастья душат грудь
Перед явленьем Карменситы (Блок).

Воть в этой укорененности метафоры, сравнения и вообще поэтической образности в структуре живого восприятия только и можно найти ответ на вопрос о внутренней связи между словом и потенциальным предметным образом. Действительно, доминанта, определяющая предметный смысл поэтического образа (метафоры, сравнения) схватывает и запечатлевает лишь главный, господствующий момент в восприятии, накладывающий свою печать на все остальные. Этим объясняется

а) с одной стороны, свойственная поэтическому образу (по сравнению с живописным или скульптурным образом) отрывочность и фрагментарность*).

... Сначала косвенно-внимательные взоры,
Потом слов несколько, потом и разговоры,
А там и дружный смех, и песни вечерком,
И вальсы резвые, и шопот за столом,
И взоры томные, и ветреные речи,
На узкой лестнице замедленные встречи...
(Пушкин),

А ты все таже: лес да поле
Да плат узорный до бровей.
И невозможное возможно
Дорога долгая легка,
Когда блеснет в дали дорожной
Мгновенный взор из под платка,
Когда звучит тоской острожной
Глухая песня ямщика.
(Блок).

*) Даже по сравнению с живописным эскизом или наброском поэтический образ — отрывочен. Живопись в своих отвлечениях (в выборе доминант) связана элементарными условиями пространственного восприятия. Поэзия в этом отношении более свободна: в выборе доминант для нее не существует никаких ограничений; она в одинаковой мере может выделять как чувственные, так и нечувственые моменты самых разных порядков.

б) Но, с другой стороны, указанной особенности поэтическая речь обязана именно тому, что принято называть ее образностью и наглядностью. Запечатлевая доминанту живого заинтересованного восприятия, поэтическая метафора или сравнение создает впечатление, иллюзию полного воспроизведения лежащего в его основе восприятия. Но это именно только иллюзия возникновения актуального предметного образа; ибо поэтическое слово обозначает лишь доминангу, которая сама по себе в качестве таковой, есть нечто отвлеченное безобразное и содержит в себе предметный образ лишь в скрытом потенциальном виде, являсь как бы его дифференциалом. В этом смысле, т. е. в отношении предметности, поэтический образ по самому существу своему потенциален.

Но эта потенциальность не означает реальную возможность возникновения предметного образа (напр. живописного или музыкального), как полагает Фолькальт, когда утверждает, что образная поэтическая речь сопровождается уверенностью в возможности (Gewiss heit der Möglichkeit) реализации предметного образа. Поэтический образ далеко не всегда поддается предметной реализации; мало того, полная реализация, как мы видели выше, может даже не только не усилить, а напротив, разрушить его художественную ценность. Иначе говоря, поэтический образ, несмотря на свою предметную потенциальность, довлеет себе и в своем поэтическом достоинстве совершенно независим от большей или меньшей степени своей предметной реализуемости **).

---

**) Возникающие при слушании или чтении поэтических произведений обрывки предметных образов представляют собой лишь случайные эпифеномены; это не больше чем пена, пузыри, всплывающие на поверхности потока поэтических переживаний, и всплывающие обычно именно там, где движение его особенно сильно и стре-

V.

Но связь поэтического образа со строем живого восприятия идет еще дальше и глубже. Если задача поэтического образа в том, чтобы создать иллюзию воспроизведения цельного предметного восприятия, то, очевидно, определяющие его доминанты должны быть так подобраны, чтобы они возможно отчетливее и ярче выявляли и отражали в себе сущность и природу живого эстетического восприятия. Сущность же эта характеризуется не только наличностью определенных доминант, но также и внутренним органическим единством всех структурных факторов восприятия. В момент своего зарождения, когда восприятие еще не затронуто и невидоизменено вторичными актами рефлексии, классификации и абстракции, оно переживается как нераздельное изначальное живое единство, в котором нет разделения и противоположения субъективного и объективного, эмоционального и предметного, ценностного и сущего. Для сохранения этого изначального единства восприятия поэтический образ должен обладать непосредственной „разительностью“; подобно лучу, исходящему от предмета и непреломленному какой-либо промежуточной средой (рефлексией, практически-житейской схематизацией), он должен поражать воспринимающего своей непосредственной предметной силой. Если исходить из природы самого эстетического восприятия, то поэтическому творчеству для воссоздания его органической цельности открываются как будто два пути, не исключающих, а дополняющих друг друга: 1) либо выбрать доминанту образа так, чтобы она выявляла и подчеркивала именно исходный или господствующий момент

---

мительно. Для самого потока и его направления их появление и исчезновение одинаково несущественно.

восприятия, то, что в непосредственном впечатлении прежде всего поражает, привлекает внимание и вызывает известную ответную эмоциональную реакцию; 2) или же сблизить воспроизводимое в словесном образе восприятие с такими восприятиями, в которых внутреннее единство всех входящих в их состав моментов действительно переживаются нами, т. е. в которых оно сохраняет свою силу и не разрушается автоматически житейской установкой сознания, а такими являются непосредственные восприятия как нашей собственной, так и всякой другой жизни. Этот второй прием лежит в основе поэтического олицетворения (одушевления) *). Сущность его настолько ясна, что не нуждается в особых иллюстрациях. Что же касается первого приема, то он представляется в двух основных разновидностях, различие которых может быть охарактеризовано следующим образом. Живое бытие предмета, открывающееся нам в непосредственном восприятии, сосредоточивается или на самой его поверхности или в его внутреннем ядре. Обычное житейское восприятие не останавливается на поверхности предмета, оно идет дальше, но не доходит до ядра. Поэтическое восприятие улавливает в образах либо непосредственный внешний облик предмета (его поверхность) либо же его „нутро", его сущность. — Первый путь есть путь импрессионизма в широком смысле слова; **) он строит поэтический

*) С одушевлением или оживлением связан еще и другой прием: изображение сосуществующего, пребывающего в покое в виде возникающего, развивающегося, находящегося в движении. (На это указал еще Лессинг в Лаокооне).

**) Мы говорим об импрессионизме в широком смысле слова, поскольку он является существенной чертой поэтического языка как такового, а не только стилистической особенностью того или иного художественного направ-

образ на исходных, непосредственных моментах восприятия, в которых обнажается лишь поверхность предмета, собственно смысловая же сторона остается приглушенной, не вполне осознанной, отодвинутой на задний план. В таких импрессионистических образах запечатлевается главн. обр. на ряду с чувственною осязательностью мимолетность, изменчивость, субъективная насыщенность лежащего в их основе восприятия.

Примеры:

... Полна народу зала;
Музыка уж греметь устала;
Толпа мазуркой занята;
Кругом и шум, и теснота.
Бренчат кавалергардов шпоры;
Летают ножки милых дам;
По их пленительным следам
Летают пламенные взоры,
И ревом скрипок заглушен
Ревнивый шопот модных жен.

(Евг. Онегин).

Вновь оснеженные колонны,
Елагин мост и два огня.
И голос женщины влюбленной,
И хруст песка, и храп коня.
Две тени слитых в поцелуе,
Летят у полости саней.
. . . . . . . . . . . . . ,

(Блок).

Ср. также описание оркестра в „Первом свидании“ А. Белого.

---

лени в поэзии. Приемы импрессионистического изображения применяются и такими художниками, которые по харктеру своему не импрессионисты, напр. классиками. Конечно, импрессионизм носит у них иной характер, чем у сореме́нных поэтов; он более сдержан и объективен; но все-аки, это — импрсссионизм.

По второму пути идет **типизирующий** или обобщающий стиль поэтического изображения: он стремится схватить и зафиксировать общую сущность или типическую природу раскрывающегося в живом восприятии предмета. В типическом образе решающую роль играет поэтому его внутреннее предметно-смысловое единство (предметно-смысловая доминанта) *). На первый взгляд может показаться, что этот типизирующий, обобщающий стиль ведет не к сохранению в образе непосредственной наглядности восприятия, а к полному ее разрушению, ибо сближает поэтический образ с научным обобщением, основанным на логическом отвлечении, т. е. на акте дискурсивной мысли. Однако не следует забывать: есть разные виды общности. Есть общности, являющиеся результатом дискурсивного отвлечения, но есть и такие, которые постигаются непосредственно и интуитивно. К этому второму виду относится и общность, свойственная **художественной типизации**. В типическом образе непосредственно уловлено то, что определяет смысловой предметный центр данного восприятия, что составляет его неизменяемую, постоянную природу. Вот почему этот образ в основе своей столь же интуитивен, как и образ импрессионистический. Различие между тем и другим не в степени интуитивности, а в характере восприятий (внешних или внутренних), из которых они вырастают и которые они воспроизводят.

---

*) Впрочем внешний облик предмета (его поверхность) и его „нутро“ не являются в эстетическом восприятии исключающими друг друга противоположностями. Иногда именно поверхность полнее и ярче всего отражает в себе внутреннюю природу предмета; тем более, что в обобщающем поэтическом образе улавливается не сущность предмета или явления вообще, а лишь тот его существенный облик или аспект, который раскрывается в живом восприятии.

Наряду с интуитивными (поэтическими в строгом смысле) образами существуют однако еще другие, порождаемые рефлексией и развертывающиеся в процессе сравнивающего размышления. Эти образы имеют дискурсивный (рефлексивный) характер и могут быть названы также риторическими, так как составляют характерную особенность именно риторической речи *). Но применение их неограничено пределами этой последней: они встречаются сплошь и рядом и в поэзии, напр. в классическом стиле античности и его позднейших видоизменениях (в классицизме XVIII и начала XIX в.), в которых риторический элемент вообще очень силен. Являясь плодом дискурсивного размышления, риторические образы действительно обвеяны „холодком абстракции“ **). Однако было бы неправильно сводить свойственную классическому стилю обобщенность образов и оборотов речи цели-

*) Напр.: „цветы красноречия“; „пчела за данью полевой летит из кельи восковой (Пушкин); или: „по большей части писатели, в особенности поэты, предпочитают, чтобы думали, что они сочиняют... в состоянии экстатической интуиции — и они положительно затрепетали бы при мысли о разрешении публике заглянуть за сцену; взглянуть... на все эти колеса и шестерни, на подъемную машину, чьи блоки создают перемену сцены, на лестницы и дьявольские трапы, на петушьи перья, красную размалевку и белые наклейки, кот. в девяносто девяти случаях из ста составляют отличительные свойства литературного гистриона“ (Э. Поэ).

Конечно, граница между интуитивными и рефлексивными образами текуча; есть переходные формы, в которых ни один из этих типов не выявлен вполне ярко, напр. у Тютчева: „На взятие Варшавы („Как дочь родную на закланье Агамемнон богам принес“), или „Фонтан“ („О смертной мысли водомет“).

**) Ср. Жирмунский. Задачи поэтики. „Начала“ № 1. 1921 стр. 62, 75 и след.

ком к этому риторическому моменту. Наивысшими достижениями классической речи являются именно те типизирующие или обобщающие образы, которые по интуитивной силе не уступают образам импрессионистическим. Напр.

Его стихов пленительная сладость
Пройдет веков завистливую даль,
И внемля им, вздохнет о славе младость,
Утешится безмолвная печаль
И резвая задумается радость.

Или: Я помню чудное мгновение и т. д.

Предложенная здесь классификация доминант поэтического образа страдает, конечно, как и всякая классификация, некоторой односторонней схематичностью, ибо рассматривает их лишь в одном определенном разрезе; она не исключает поэтому возможности других классификаций, построенных на иных началах.

## VI.

В анализе структуры поэтического образа нельзя обойти вопроса о его познавательном значении. Представляет ли художественное восприятие особый род познания? Или же познавательная функция для его художественной ценности несущественна? — Эта проблема всегда была одной из главных и наиболее боевых не только в поэтике, но и в общей эстетике. По отношению к поэтическому образу она приобретает особую остроту. Ведь слово — одно из главных орудий познания вообще.

Поскольку поэтический образ обладает предметным содержанием, хотя бы и потенциальным, он, конечно, содержит в себе известный познавательный момент. Но чем этот познавательный момент харак-

теризуется и в чем его отличие от других видов познания-научного или практически-житейского?— И в решении этого вопроса органическая связь поэтического образа с художественным восприятием может послужить путеводной нитью.

Восприятие в широком смысле, (как внутреннее и внешнее восприятие, так и „идеальное“ усмотрение) есть основа и исходная точка всякого познания. Но знание, преследующее научные или практические цели, никогда не останавливается на простом восприятии и не сохраняет его в целостной неприкосновенности. В процессах отвлечения, обобщения, облечения в словесную форму оно подвергает содержание восприятия известной логической обработке. И только через эту обработку познающий действительно овладевает знанием, усваивает его, обретает возможность им распоряжаться в тех или других целях. Но, с другой стороны, во всех логических актах фиксируются лишь отдельные стороны или моменты знания и потому логическая обработка познавательного материала неизбежно связана с отрывом знания от его первоначальной почвы — живого восприятия, и с ограничением, сужением и объединением его содержания. Познавательная цель художественного образа и заключается в том, чтобы, в противоположность практическому и научному знанию, не разрушить, а сохранить или воссоздать в полной чистоте и неприкосновенности первичный строй и характер восприятия, как акта непосредственного (интуитцвного) знания. Казалось бы на первый взгляд, что эта задача для художественного и в частности для поэтического творчества неразрешима Процессы отвлечения, отбора и ограничения материала для него не менее существенны, чем для научного познания. Однако, за этим внешним сходством приемов кроется глубокое внутреннее различие. В художественном творчестве все эти оформляющие акты направлены как бы в о б р а з н у ю сто-

рону, имеют как раз противоположное значение: — не расчленение восприятия на его составные элементы и факторы, а выявление его изначального единства и полноты содержания.

Мы убедились в этом на анализе поэтического образа. Уже в силу того, что поэтический образ укоренен в слове, он представляет собою результат отвлечения. Но отвлечение здесь имеет особый характер: оно служит уловлению и выделению именно доминанты восприятия, определяющей его внутренний строй и непосредственную действенность. Благодаря этому само слово, как носитель потенциального образа, заряжается живой энергией восприятия и насыщается его содержанием. А содержание восприятия не исчерпывается только его предметной основой. В самом деле, живое восприятие (и в особенности эстетическое) не есть чисто познавательный акт в том отвлеченном смысле, как напр. суждение или умозаключение; это акт, захватывающий познающего субъекта во всей его живой целостности и приводящий его в соприкосновение с непосредственной реальностью предмета. Помимо чисто познавательных и предметных моментов, строй и содержание восприятия определяются еще и другими моментами: в объективной терминологии — наличием некоторой непосредственно схватываемой ценности (чего то такого, что в своей простой данности значительно), — в субъективной — известным эмоциональным напряжением. Предмет художественного восприятия не только внешне созерцается, но в той или иной степени изживается воспринимающим; он как бы приобщает нас к живому ритму своего собственного бытия. Вот эта особенность художественного познания и находит свое отражение в познавательном характере поэтического образа. Так же как художественное восприятие, поэтический образ открывает нам лишь односторонний аспект предмета; он не стремится

ни к полноте ни к упорядоченности научного знания: необходимые для этого приемы, как-то: обособление и фиксирование отдельных признаков и включение их в систему закономерных отношений, — ему по существу чужды. Но он далек и от аналогии в обычном смысле слова, идущей от более известного к менее известному*) Подобно художественному восприятию он имеет характер интуиции, мгновенно озаряющей предмет, делающей его нам близким и понятным, и непосредственно раскрывающей значительность и ценность его своеобразия и самобытности. В этом смысле во всяком подлинно поэтическом образе кроется нечто витальное, что познается и ощущается „нутром", как его жизненная правда, и что сообщает ему особую эмоциональную окраску**)

Указанная особенность художественного восприятия (а постольку и поэтического образа) послужила фактической основой одной из наиболее популярных современных эстетических теорий — теории вчувствования. Она выводит эмоциональность и витальность художественного восприятия из деятельности воспринимающего субъекта, который—незаметно для самого себя — переносит свои собственные чувствования, настроения и оценки на воспринимаемый предмет, давший повод к их возник-

---

Напр.:
*) Она сидела на полу
И груду писем разбирала,
И, как остывшую золу,
Брала их в руки и бросала.
Брала знакомые листы
И чудно так на них глядела,
Как души смотрят с высоты
На ими брошенное тело.

**) Напр.: как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому... (псалом 41).

Особая поэтическая действенность образов света и тьмы, Дня и Ночи, восхода и захода солнца, зари и т. п. обусловлена именно их витальным напряжением.

новению. Скрытая предпосылка этой теории заключается в том, что предмет художественного восприятия — в основе своей, в первоначальном своем виде — то же, что и предмет естественно-научного наблюдения, что цвета и линии в живописи, звуки в музыке, слова в поэзии — по существу не отличаются от одноименных явлений, изучаемых оптикой, акустикой, фонетикой и другими естественными науками. Если это верно, то эмоциональная окраска и ценностный характер художественного восприятия могут иметь только субъективное происхождение.

Однако, непредвзятый феноменологический анализ обнаруживает полную необоснованность и даже ложность этой предпосылки. Ее кажущаяся убедительность и очевидность объясняется лишь засилием естественно- научного мышления в сознании современного человека, его склонностью рассматривать только естественно-научные явления как подлинную и первичную реальность, все же остальные феномены окружающего мира как производные субъективной деятельности человеческого ума и воображения. Неправомерность такого взгляда теперь уже достаточно осознана современной философией*) Единство предметного и эмоционального момента, как мы видели, непосредственно дано в содержании художественного восприятия; это — изначальный феномен, который столь уже мало может быть объяснен какими-либо субъективными актами вроде вчувствования или проецирования субъективных переживаний в объект, как и непосредственное восприятие чужой душевной жизни. Правильнее было бы говорить не о вчувствовании, а о переживании некоторого сверхличного единства жизни, раскрывающегося в художественном восприятии и охватывающего одина-

---

*) Франк, Живое знание, стр. 216 и след., M. Scheler, Der Formalismus in d. Ethik und die materiale Wertethik, Jahrb. f. Phänomenologie II S. 120 ff.

ково и воспринимающего субъекта и воспринимаемый объект*). И только на почве этого непосредственно ощущаемого единства возможно, как нечто вторичное, вчувствование, т. е. понимание самобытной жизни предмета по анологии с собственною, человеческой жизнью. В этом смысле олицетворения и антропоморфизмы в поэтических образах знаменуют собою уже некоторое истолкование первичного восприятия самодовлеющего бытия предмета Художественная сила их зависит от того, насколько определяющие их доминанты улавливают узловые точки в живой ткани предмета, т. е. воспроизводят предмет, не изымая его из конкретной полноты реальности, а оставляя его погруженным в нее **).

---

*) Конечно, все употребляемые здесь термины, как то: „витальность", „эмоциональность", „ценностность" и т. п. неточно и неадэкватно описывают и выражают подлинную природу художественного восприятия и его предмета. Все они предрасполагают к субъективному, антропоморфическому истолкованию эстетических переживаний. Созвучие цветов и линий в живописи, гармонические и ритмические последовательности звуков в музыке, — несомненно обладают тем, что можно назвать „жизнью" в самом широком смысле слова. Конечно, это не жизнь человеческой психики. Но погрешность, которую мы допускаем, сближая бытие эстетического предмета с человеческой жизнью, несомненно меньше, чем когда мы присваиваем ему природу безжизненных механических явлений. Приблизительно тоже можно сказать и об эмоциональности. Она вовсе не обозначает всегда какие-либо определенные чувствования, связанные с художественным восприятием, а лишь ту его внутреннюю напряженность, которая сопровождает даже самое спокойное, бесстрастное созерцание, и служит общей основой для всех эстетических эмоций, настроений и т. п.

---

**) Из эмоциональной стороны художественного восприятия исходит также другая современная теория, пытающаяся свести эстетическое впечатление к некоторой совокупности органических ощущений. Несмотря на свою принципиальную ложность, теория эта правильно отличает

Вот в этом умении улавливать и запечатлевать в словесном образе доминанты („узловые“ точки) восприятия и заключается искусство поэта; искусство —изображать в отвлеченном конкретное, в идеальном — реальное, в отрывочном и ограниченном — цельное и необъятное, в изреченном — неизреченное. Выявляя сокровенную природу слова, поэт превращает его в нечто большее чем просто слово. В этом — последний корень художественной правды поэзии и в этом, наконец, отличительная особенность художественного познания, та особенность, которой поэтический образ обязан своей содержательностью, предметной насыщенностью, полнокровностью. Яснее всего это видно на поэтическом сравнении. Его художественное действие не исчерпывается тем, что оно порождает иллюзию предметной наглядности и полноты; оно дает нечто большее. Отчасти —это следствие той внутренней напряженности, которая свойственна поэтическому образу в силу его потен-

---

чувственно-витальный характер художественного познания, обусловленный участием органических и двигательных ощущений в живом „заинтересованном“ восприятии не только предметных, но и словесных образов. Особенно ясно это сказывается в современной поэзии, напр.:

Имя твое — птица в руке
Имя твое — льдинка на языке
Одно единственное движенье губ,
Имя твое — пять букв.
Мячик, пойманый на лету.
Сяребряный бубенец во рту.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Имя твое — ах нельзя! —
Имя твое — поцелуй в глаза,
В нежную стужу недвижных век
Имя твое — поцелуй в снег.
Ключевой, ледяной, голубой глоток.
С именем твоим — сон глубок.

(Марина Цветаева — Стихи о Блоке).

циальности, его скрытой тенденции разрядиться в какой-нибудь актуальный живописный, музыкальный и т. п. образ*). Но в поэтическом сравнении содержательность означает еще нечто иное. Действительно, сравнение возникает из сопряжения двух образов, из коих один определяет другой, как доминанта. При этом каждый из них сохраняет свой особый облик; но вместе с тем, благодаря объединяющей их общей предметно-эмоциональной основе, они сливаются в одно своеобразное, порою причудливое целое. Чем же обусловлена возможность такого слияния? Исключительно потенциальностью предметного образа, его погруженностью в стихию слова. И только в стихии слова и через нее осуществляется само слияние, т. е. актуализуется художественная действенность поэтического сравнения. Примером может послужить хотя бы „Конь морской“ Тютчева:

О, рьяный конь, о, конь морской,
С бледно зеленой гривой,
То смирный, ласково-ручной,
То бешенно-игривый!
Ты буйным вихрем вскормлен был
В широком Божьем поле;
Тебя он прядать научил
Играть, скакать по воле!
Люблю тебя, когда стремглав,
В своей надменной силе,
Густую гриву растрепав,
И весь в пару и в мыле,
К брегам направив бурный бег,
С веселым ржаньем мчишься,
Копыта кинешь в звонкий брег
И в брызги разлетишься.

---

*) На этом основано влияние поэзии на другие формы творчес ва

С одной стороны, конь морской — не что иное как волны, разбивающиеся о берег; но с другой — это не только волны. Волны превращаются в коня, оставаясь в то же время волнами.

Всякая попытка до конца актуализовать сопряженные в сравнении образы и оторвать их от словесной основы неизбежно разрушает сравнение, как особую форму эстетического бытия.

В переживании поэтического сравнения происходит нечто подобное тем сдвигами и перемещениям, которые предметное сознание испытывает в сновидениях; когда два разных предмета сливаются в один, или же какой-нибудь предметный образ впитывает в себя внутренние органические ощущения сновидящего и как бы частично отожествляется с его личностью. И для сновидения характерно ослабление рефлексии, т. е. как раз той деятельности сознания, которая обособляет и отчуждает друг от друга субъективное и объективное, внутреннее и внешнее, эмоциональное и предметное. И здесь поэтому сохраняется часто та изначальная слитность и нерасчлененность восприятия, которая свойственна эстетической установке сознания*).

## VII.

Поэтический образ отражает в своем внутреннем строе структуру живого восприятия — вот ос-

*) Этим сходством с сновидением объясняется, повидимому, в значительной мере склонность поэтического вообрaжения к синкретизмам, т. е. к слиянию и частичному отожествлению чувственных впечатлений (образов) разных порядков. Напр.

Так пел ее голос, летящий в купол,
И луч сиял на белом плече,
И каждый из мрака смотрел и слушал
Как белое платье пело в луче. (Блок).

новной вывод предыдущего анализа. Этим объясняется нераздельное единство, органическая срощенность его предметной и непредметной (эмоциональной) стороны. Эмоциональные факторы (чувствования, настроения, оценки) не только сопутствуют поэтическому образу в виде постоянных субъективных окружений, но участвуют непосредственно в его строе, как неотъемлемые составные элементы. Путь к обнаружению и исследованию этих непредметных элементов уже предуказан всем предыдущим. Раз они органически связаны с предметными элементами поэтического образа, то анализ этих последних должен неизбежно вскрыть и соответствующие им эмоциональные элементы. Действительно: основою поэтического образа, как мы видели, является само слово. Но чувственная природа в поэзии не сводится только к определенному сочетанию членораздельных звуков; она обладает известным эмоциональным тонусом; т. е. непосредственное восприятие слова заключает в себе целую гамму разнообразных чувствований и эмоций, укорененных в его чувственной природе, т. е. в свойственных ему мелодике, ритме, евфонии и пр.*) формальной (словесной) стороне поэтического образа соответстуют так. обр. чисто формальные эмоциональные моменты.

В некоторых течениях современной поэзии эта формальная сторона слова выдвигается на первый план; именно в ней усматривают самое существо поэтического слова. Также как в живописи прежде всего требуется чисто живописная композиция, формальные достоинства которой совершенно независимы от воплощаемого в ней предметного смыслового содержания, так и задача поэзии должна заключаться

*) Сюда же могут быть отнесены и так наз. „дифференциальные ощущения" — по терминологии Христиансена, возникающие вследствие необычного употребления слов и оборотов речи, хотя они отчасти определяются и смысловой стороной слова.

в выявлении чистой природы „слова, как такового". И если современная живопись в процессе очищения и углубления своего живописного существа дошла до полной беспредметности, то и поэзия должна стремиться к той же цели: — освободить слова от бремени смысла, устранить все, что затемняет и заслоняет его непосредственный чувственный облик и раскрыть так. обр. его самодовлеющую ценность. Такова программа футуризма. Выполнима ли она для поэзии? И правильна ли вообще ее исходная точка — резкое противопоставление формальной (чувственной) и предметно-смысловой стороны слова?

Слово, как таковое, поскольку оно вообще есть слово, всегда выразительно, т. е. имеет какой нибудь смысл; но этот смысл вовсе не должен быть предметно-логическим. Речь выразительна, осмысленна не только благодаря своему предметному значению, но также и всилу своей ритмической и динамической структуры, своих фонетических особенностей и пр. *). Эта сторона речи является даже более основной и элементарной чем предметно смысловая. Доказательство тому — развитие речи; в первые 1—2 года своей жизни ребенок воспринимает и понимает в речи взрослых прежде всего именно эту первичную выразительность ее чувственного состава, т. е. интонацию, ритм, наростание и замирание голоса. Точно также и собственная речь ребенка качествует первоначально только в пределах своей чувственной природы и почти лишена предметно-логического смысла. Тем не менее она выразительна и осмыслена. Но и во вполне развитом и оформленном языке культурного человека этот первичный непредметный смысл сохраняет свое

*) В том, что мы определяем чувственную выразительность слова, как непредметный смысл, нельзя усматривать произвольного расширения понятия „смысла". Выразительным мы называем то, что выражает нечто; а выражаемым может быть только то, что обладает смыслом.

значение; он раскрывается даже в фонетическом составе отдельных слов; говорим же мы о более или менее выразительных словах, отвлекаясь при этом от их чисто предметного смысла.

Отсюда ясно, к чему собственно стремится заумный язык футуристов: если они хотят освободить слово от оков предметного смысла, то, конечно, не для того, чтобы лишить его всякого смысла, а для того, чтобы через устранение предметного смысла, тем ярче и отчетливее выявить его непосредственную выразительность; — и в этом бесспорная методологическая заслуга футуризма. Однако, и в этих пределах задача, которую ставила себе безпредметная поэзия, неосуществима; ибо она противоречит самому существу слова. Самое возникновение членораздельного слова, как основы связной речи (со всем многообразием ее этимологических и синтаксических форм и изменений) неразрывно связано с установлением и выявлением его предметного смысла. Не будь этого смысла, слово именно как слово, утратило бы право на самостоятельное существование и могло бы быть заменено любым другим условным языком (жестов, звуков и т. п). Можно, конечно, отвлечься от предметной стороны слова и выдвинуть на первый план его непосредственную звуковую и ритмическую выразительность, но эта возможность будет всегда только относительной. Поскольку слово воспринимается вообще как слово, оно воспринимается всегда как предметно-осмысленное слово; даже в тех случаях, когда мы его не понимаем, напр. когда слушаем речь на незнакомом иностранном языке. Для того, чтобы слово могло восприниматься только как сочетание выразительных звуков, должна измениться самая установка сознания, т. е. слово должно перестать быть словом. — Но если упразднение предметного смысла слова является искусственным экспериментом, убивающим органическую жизнь слова, то пренебрежение его

непосредственной чувственной выразительностью обращает его в мертвую схему, в чисто условный, случайный символ. Для природы слова в его конкретной целостности первичный непредметный (носителем которого является чувственная сторона слова) и предметно-логический смысл одинаково существенны. Также как чувственная выразительность слова достигает наибольшей действенности, лишь неся и воплощая в себе хотя бы скрытый предметный смысл, так и этот последний может раскрыться во всей своей полноте только на почве первой. Выявление органического единства этих двух моментов в природе слова и составляет подлинную задачу поэзии. Конечно, в зависимости от того или иного направления художественной интенции, т. е. в зависимости от выбора основной доминанты, определяющей поэтическое произведение в целом, каждый из них может получить преобладающее значение; но такое преобладание в пределах поэзии, как искусства слова, никогда не может привести к полному устранению ни предметно-логического, ни первично-непредметного смысла. Своебразие поэтического языка, его индивидуальные оттенки зависят в значительной степени от того соотношения, в котором находятся напряженность его предметного содержания и сила его чисто формальной выразительности *).

---

*) Нарочитая затемненность и неопределенность предметно-логического смысла, характерная для многих (особенно романтических и современных) поэтических произведений, обусловлена именно той преобладающей ролью, которую в них играет непосредственная ритмически-звуковая выразительность. Напр. „Соломинка“ О. Мандельштама и др.). Или:

Тронь струн
Винтики,
В ночь лун
синь теки

В день дунь
Даль дым,
По льду
Скалды!

(Н. Асеев, Северное Сияние).

Звуковая и ритмическая выразительность слова отражает в себе более первичный и глубокий слой жизни или сознания, который по существу безобразен, но имеет устремление воплотиться в определенные конкретные образы. Это не значит, что содержание его исчерпывается одними эмоционально ценностными моментами; они играют в нем лишь руководящую роль, ибо в процессе осознания, как правильно указал М. Шелер (Der Formalismus in d. Ethik u. die materiale Wertethik I) опережают всегда предметные моменты. Проистекающим из этого слоя настроениям более всего соответствует поэтому такая словесная форма, которая не сосредоточивает интереса на каких либо определенных конкретных образах. В этом повидимому одна из причин той особой художественной силы, которую иногда сообщает поэтической речи именно известная обобщеность и необразность словесной формы. Напр.:

...И забываю мир, и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображением,
И пробуждается поэзия во мне:
Душа стесняется лирическим волнением,
Трепещет, и звучит, и ищет как во сне,
Излиться наконец свободным проявленьем —
И тут ко мне идет незримый рой гостей,
Знакомцы давние, плоды мечты моей.

(Пушкин).

---

В „заумном“ языке эта затемненность смысла доводится почти до полного его угашения, ср. Р. Якобсон, Соврем. русская поэзия, Прага 1921 а также В. Хлебников: „О соврем. поэзии“ (Вещь № 3 1922).

## VIII.

Однако, на этой формальной выразительности слова мы не будем здесь подробнее останавливаться. В задачу нашего исследования входит лишь анализ эмоционального момента, связанного с тем, что принято называть „содержанием“ поэтического произведения, т. е. анализ тех чувств и настроений, которые вложены в него поэтом и определяют его внутренний предметный смысл. Задача поэтического произведения — передать эти чувства и настроения читателю или слушателю. Необходимо поэтому выяснить: как совершается эта передача? или точнее: как и в какой форме переживается нами этот предметно-эмоциональный момент в процессе художественного восприятия? Действительно ли читатель или слушатель, как обычно говорят, „заражается“ настроением поэта? — Теория вчувствования (или „внутреннего подражания“) отвечает на этот вопрос утвердительно: воспринимающий, по ее толкованию, воспроизводит в себе те же самые чувства, которые выражены поэтом в его произведении, он реально их вновь переживает. И только на почве этого реального воспроизведения совершается акт вчувствования или вживания, т. е, перенесения воспринимающим своих собственных чувств и настроений в противостоящее ему художественное произведение. — Оправдывается ли, однако, это объяснение строгим анализом фактов? Действительно ли, описание поэтом любви, творческого вдохновения, одиночества среди толпы и т. п. заставляет нас реально пережить все эти чувства и настроения? Если бы это было так, то для воспринимающего стерлась бы граница между искусством и жизнью, т. е. эстетические переживания по существу не отличалися бы от всех других переживаний и входили бы наравне с ними (в одинаковом слысле) в состав нашей реальной практической жизни. Между

тем для эстетического восприятия характерно именно то, что оно практически „незаинтересовано“, т. е. внеположно всем реальным жизненным связям и потому довлеет себе. Ведь не без основания говорят, что искусство „переносит человека в иной мир“, „возвышает его над действительностью“, удаляет от жизни и т. п. Из феномена вчувствования этой особенности художественного переживания объяснить нельзя, ибо он встречается также и во внеэстетической сфере жизни. Что же в таком случае определяет специфический характер эстетической эмоции? — Неоднократно в научной философской литературе указывалось на то, что эстетические эмоции — не реальные, не настоящие, а только мнимые или фиктивные чувства (Scheingefühle). По мнению одних исследователей сознание фиктивности постоянно сопровождает эстетические эмоции, по мнению других, оно чередуется в художественном восприятии с иллюзией их объективной реальности (теория иллюзии Ланге). — И то и другое объяснение навряд ли может считаться удовлетворительным. Подлинное искусство никогда не стремится к созданию иллюзий, которые могли бы привести к смешению эстетического и реального бытия. Если же искусство не дает повода к такого рода обману, то в художественном восприятии нет места и для осознания этого обмана. Точно также нет никаких фактических оснований утверждать, будто сознание мнимости или фиктивности с самого начала играет определяющую и руководящую роль в художественном переживании. Отличие эстетического бытия от реального, конечно, сознается нами, но сознание этого отличия содержится (потенциально) в самом эстетическом восприятии, оно дано вместе с ним, но отнюдь не обосновывает его.

Но что же в таком случае означает эта фиктивность или мнимость, которая приписывается эстетической эмоции? Остается, как будто только один

ответ: в эстетических эмоциях мы переживаем не сами чувства, а лишь их представления. Ответ этот требует, однако, еще дальнейшего уточнения. Что собственно следует разуметь под представлениями чувствований или эмоций? Если это — представления, имеющие такой же объективно-познавательный характер, как и предметные представления, то эстетические эмоции вообще не заслуживают названия эмоций и являют собою не что иное как чисто интеллектуальный акт понимания чужих (т. е. изображенных в художественном произведении) чувств, настроений, оценок и т. п.

Несостоятельность этого интеллектуалистического толкования сразу же обнаруживается при сопоставлении с конкретными фактами. Существование специфически эмоционального фактора, входящего как существенный момент в художественное восприятие, не подлежит никакому сомнению. А кроме того новейшие феноменологические исследования убедительно показали, что понимание чужих эмоций и настроений существенно отличается как от реального воспроизведения этих переживаний, так и от всех актов чисто интеллектуального представления. Это — особый интенциональный акт, в силу которого мы эмоционально постигаем чужие чувства и настроения, но так, что при этом не сопереживаем их реально. Мы „чувствуем“ любовь, радость и т. п., переживаемые другими, но сами реально в этих чувствах не участвуем. Это-то, что немцы обозначают особыми не переводимыми на руский язык выражениями:*). Nachfühlen, Nachempfinden, Nacherleben“. К такого рода актам эмоционального понимания относятся, повидимому, и сопряженные с художественным восприятием эмоции. Для завершения их характеристики остается теперь еще ответить на

*) Ср. M. Scheler, Wesen und Formen d. Sympathie II Aufl. S. 5 ufp.

выше поставленный вопрос: чем определяется их специфически эстетический характер?

Мы рассмотрим этот вопрос лишь в применении к интересующей нас области — к поэзии.

## IX.

Одна из существенных особенностей эмоционального понимания в том, что оно обладает разными степенями адэкватности; чем полнее и яснее понимание, тем ближе оно подходит к реальному сопереживанию, к которому оно устремлено, как к своему пределу. В этом смысле эмоциональное понимание может быть охарактеризовано, как потенциальная форма реального сопереживания. Иначе говоря, отношение между эмоциональным пониманием и соответствующим ему актом сопереживания представляет полную аналогию с отношением между потенциальным и актуальным предметным смыслом (образом). Для структуры поэтического переживания этот параллелизм эмоционального и смыслового фактора имеет решающее значение. Также как предметный образ в поэтическом восприятии не выходит из состояния потенциальной связанности и достигает чувственной реализации только в своем носителе-слове, так и соответствующий ему эмоциональный момент не актуализуется во всей своей жизненной действенности, а остается погруженным в стихию слова, проникая и нагнетая ее своим потенциальным напряжением. Вот эта скованность словом и составляет ту основную особенность поэтической эмоции, которая определяет собой все остальные ее отличия: ее внеположность*) реальным жизненным отноше-

*) Говоря о внеположности эстетического переживания и эстетической эмоции по отношению к реальной жизни, мы имеем ввиду лишь самое существо этих феноменов, но отнюдь не отрицаем всякую связь между ними и практической действительностью. Обладая в силу своей

ниям, ее идеальный (ирреальный) характер и т. п. В недрах слова формируется поэтому и собственно эстетическая природа поэтического переживания. Свойственная ему созерцательная установка сознания, в силу которой выявляется самодовлеющая ценность слова, раскрывает вместе с тем и безотносительную ценность и значительность эмоционального содержания, совершенно независящую от многообразия оценок реальной практической жизни. Благодаря этому эстетическое значение и художественную значительность могут приобрести не только положительные, но и отрицательные жизненные ценности (напр. смерть, безумие, отчаяние и т. п.). Но внутренняя сращенность со словом имеет для поэтического переживания еще другое, более глубокое значение.

Весьма знаменательно, что по признанию самих поэтов, решающие моменты творчества, связаны с совершенно особенным душевным состоянием, в котором поэт „познает дивное волнение"... звуков и сметенья полн". Это „музыкальное", по выражению Шиллера, настроение — само по себе безобразно и безпредметно, но в нем зачинаются и из него возникают предметные образы. Иначе говоря: это настроение отражает в себе более глубокий, темный слой сознания (жизни), внутренне еще не расчлененный, лишенный объективного характера, но вместе с тем служащий источником и основой для всех более светлых и поверхностных слоев сознания, обладающих определенным предметным содержа-

потенциальности известным внутренним напряжением, поэтическая эмоция может разрядиться и часто действительно разряжается в какое нибудь актуально действенное настроение или чувство; в этом и сказывается влияние поэзии на другие области культуры — религию, нравственность, общественную жизнь и т. д. Но в момент своей полной актуализации поэтическая эмоция неизбежно взрывает свою словесную форму и выходит за пределы своего эстетического бытия. Тогда искусство растворилось в жизни.

нием и смыслом. Обычно в этих последних не сохраняется никаких следов их происхождения из глубин сознания. Но в поэтическом слове — и в этом тайна его обаяния — эти следы вновь оживают и проступают с покоряющей силой и убедительностью. Действительно: слово в своей конкретной целостности сочетает в себе два начала: с одной стороны, оно воплощает в себе уже оформленный предметный смысл, с другой — своей непосредственной чувственной выразительностью оно укоренено в глубинной подпочве сознания. Удерживая предметный образ в состоянии потенциальности, оно сохраняет его кровную органическую связь с этим глубинным слоем сознания, с материнским лоном, из которого он вырос, и которое питает его своей неиссякающей энергией. Благодаря этому, поэтический образ не отрывается от внутреннего душевного мира, не утверждается как нечто противостоящее ему и не застывает в этой внешней отъединенности, как это происходит в значительной степни с произведениями изобразительных искусств. Для эстетической сущности поэзии эта особенность поэтического образа имеет решающее значение: именно ей поэзия обязана своей исключительной способностью непосредственно изображать тончайшие, едва уловимые оттенки и изменения душевной и духовной жизни, той способностью, в силу которой она становится в каком то особом преимущественном смысле — Seelenkunst — искусством человека и его внутреннего мира.

Итак то, что собственно есть недостаток слова — его неадэкватность предмету, его бессилие представить предмет во всей его конкретной полноте и жизненности, — обращается поэтическим творчеством в особое эстетическое достоинство. Именно благодаря тому, что слово способно порождать лишь потенциальные предметные образы, оно само насквозь проникается и насыщается предметным и эмоциональным содержанием и приобретает само-

стоятельную эстетическую ценность и значительность. В этом одна из величайших побед художественного творчества над ограниченностью и несовершенством оформляемого им материала*).

## X.

До сих пор мы рассматривали поэтический образ лишь в том его обличьи, в каком он непосредственно переживается воспринимающим (слушателем, читателем). Естестверно поэтому поставить вопрос: каким он представляется с точки зрения самого творца — поэта? На первый взгляд может показаться, что здесь должно быть существенное различие. Ведь поэтический образ не предстает поэту в готовом законченном виде, а рождается из его собственного личного опыта. „Aus meinen grossen Schmerzen mach' ich die Kleinen Lieder" (Heine). Не значит ли это, что у поэта эстетические переживания и эмоции совпадают с его реальными чувствами, настроениями, страстями, что в его думе жизнь непосредственно вливается в искусство? Однако, если внимательнее всмотреться, то различие это касается лишь возникновения поэтического образа, его отношения к оформляемому им жизненному материалу, но отнюдь не затрагивает его эстетического существа. В самом деле, всякое реальное чувство или настроение существует или по крайней мере может существовать (вопреки теории Джемса-Ланге) вне и независимо от своих конкретных форм выражения; формы эти могут быть более или менее адэкватными, они могут меняться или даже совсем отсутствовать, — само чувство остается все же в основе своей все тем-же. Для поэтической установки сознания,

*) Конечно, выразительность поэтической речи тоже лишь относительна и ограниченна. Мучительнее и острее всего это ощущалось именно великими мастерами словесного искуства. („Мысль изреченная есть ложь").

напротив, чувство или настроение существует лишь как выраженное в слове и поскольку оно выражено в нем. Чтобы приобрести поэтическое значение и достоинство, всякое реальное чувство, переживаемое поэтом, должно поэтому претерпеть какие-то существенные внутренние изменения. Об этом говорят и сами поэты; напр. Пушкин:...

Но я, любя, был глуп и нем.
Прошла любовь, явилась муза
И прояснился темный ум.
Свободен, вновь ищу союза
Волшебных звуков, чувств и дум;...

Итак: не в момент актуального жизненного переживания поэтом тех или иных чувств, увлечений, страстей рождается поэтический образ, а тогда когда эти чувства и душевные волнения уже утратили свою абсолютную власть над его сознанием, когда между ними и поэтом установилось уже некоторое расстояние, позволяющее ему взглянуть на них со стороны и отнестись к ним с известной созерцательной независимостью. Но вместе с созерцательной установкой меняется и характер самих переживаний; они теряют свою непосредственную жизненную обнаженность и актуальность и воплощаются в слово, которое в силу той же созерцательной установки, приобретает самодовлеющее значение*).

---

*) Пример: Правда, у поэтов, которые в отличие от Пушкина по природе склонны и в реальной жизни к рефлексии и созерцательности, момент реального переживания какого нибудь чувства или настроения и момент его поэтического оформления могут крайне сближаться и даже непосредственно переходить друг в друга. Но все-таки это будут два качественно различных момента. Там где они совпадают, не может быть ни непосредственности и напряженности реальной жизни, ни чистоты и строгости художественного творчества. Заметим кстати, что созерцательность, свойственная эстетической установке сознания, вовсе не исключает всякую эмоциональную напря-

Пользуясь математической аналогией, можно сказать: поэтическое переживание представляет собой как бы интеграл, в котором суммируется рад реальных переживаний, но который, качественно отличаясь от них, лежит уже за пределами самого ряда. Всякое толкование смыслового содержания поэтического произведения, исходяшее из точки зрениясамого поэта, является поэтому попыткой восстановить на основании этого интеграла лежащий в его основе ряд реальных переживаний. Но такое толкование уже не входит в задачи поэтики в строгом смысле слова.

## XI.

Мы подошли к концу нашего исследования. Самые главные моменты, определяющие строй и характер поэтического образа, нами рассмотрены. Мы убедились, что поэтический образ всем своим существом укоренен в слове и может быть объяснен и понят только из природы самого слова. Конечно, наш анализ не может притязать на исчерпывающую полноту. Так напр. он совершенно не коснулся динамического момента в поэтическом образе, обусловленного тем, что поэтическая речь (а стало быть и поэтитеский образ) раскрывается, как особая эстетическая реальность лишь в процессе своего временно́го становления и движения. Но этот динамизм характеризует не одну только поэзию; в одинаковой мере он присущ и музыке. Темою же настоящего очерка служило лишь отношение поэтического образа к слову как обозначающему его символу, т. е. та его сторона, которою определяется его характер, как творения именно словесного искусства.

женность, это явствует уже из всего выше сказанного. Правда, эстетическая эмоциональность существенно отличается, как мы видим, от реальной, практически-жизненной: она развертывается в том плане, в котором протекает соответствующий ей процесс художественного творчества или восприятия (напр. в плане словесном).

В заключение приведем слова Новалиса, в которых особенно ярко и отчетливо формулируется руководящая мысль нашего очерка: „Wenn man den Leuten nur begreiflich machen Könnte, dass es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei: sie machen eine Welt für sich aus — sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus — und eben darum sind sie so ausdrucksvoll, — ein Schriftsteller lst wohl nur ein Sprachbegeisterter?“ (Ausg. v. Heilborn, Berlin 1901, I. 262).

В этих словах повод к недоразумению может дать только сопоставление живого слова с языком математических формул; действительно, оно как будто внушает мысль, что слово человеческое такой же условный знак, как эти формулы, что оно не более как искусственный символ, который, как таковой, помимо обозначаемого им предметного мира, не имеет никакого значения, никакой самостоятельной реальности. Но выводы всего предыдущего анализа противоречат такому пониманию слова. Если бы оно действительно было только условным знаком, то никогда не могло бы служить орудием и материалом художественного творчества. Слово может стать таковым, т. е. самодовлеющей ценностью только потому, что оно—нечто большее чем голый символ, нечто более сущностное и содержательное; оно одновременно и продукт и фактор развития всей духовно-телесной организации человека. Слово — особый живой мир в себе, который следует своим собственным законам и являет собой не только отвлеченный символ, но—конкретный противообраз человеческого мира, своебразно отражающий в себе все многообразие и всю сложность его духовно-душевно-телесной природы. Своими последними и самыми основными проблемами теория поэзии упирается поэтому неизбежно в метафизику языка.